

جائزہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی^{۲۵}

قیمت: فی شمارہ
دس روپے

جامعہ

سالانہ قیمت
۱۵ روپے

۱۹۸۱ء ۱۸۱۱ ۷

جلد ۸۳	بابت ماہ جنوری ۱۹۸۱ء	شمارہ ۷
--------	----------------------	---------

فہرست مضامین

۳	ضیاء المحسن فاروقی	شذرات
۹	مولانا عبدالمجید اصلاحی	ادب و بلاغت کا عربی تصور
۲۵	ڈاکٹر مرزا خلیل احمد بیگ	اقبال کی نظری و عملی شعریات
۳۵		تبصرہ و تعارف

۱۔ تذکرہ صوفیائے میوات

۲۔ معرفت الہیہ

مجلس ادارت

پروفیسر علی اشرف
پروفیسر مسعود حسین
ڈاکٹر سلامت اللہ
ضیاء الحسن فاروقی

مدیر

ضیاء الحسن فاروقی

مدیر معاون

عبداللطیف اعظمی

خط و کتابت کا پتہ

ماہنامہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

طابع و ناشی: عبداللطیف اعظمی۔ مطبوعہ: بریلی آرٹ پریس۔ پتہ دی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۲

شذرات

۱۹۸۶ء کا نوبل امن انعام ایلی وائزل کو ملا ہے جو اس وقت بوسٹن یونیورسٹی میں فلسفہ اور اخلاقیات کے پروفیسر ہیں۔ وہ ۱۹۲۹ء میں رومانیہ کے علاقے ٹرانسلوینیا میں پیدا ہوئے تھے۔ ۱۹۴۳ء میں جب ان کی عمر پندرہ برس کی تھی، وہ اور ان کا پورا خاندان آسٹریا میں لایا گیا جہاں نازیوں نے ہزاروں یہودیوں کو جو وہاں کیمپ میں موت کے گھاٹ اتارنے کے لیے جمع کیے گئے تھے ہلا کر خاکستر کر دیا۔ اپنے خاندان میں یہی ایک شخص جو نہ معلوم کیسے اس قتل عام میں بچ گئے۔ دوسری جنگ عظیم جب ختم ہوئی تو وہ پیرس میں تھے۔ پیرس میں ان کی تعلیم ہوئی اور سوئٹزرلینڈ یونیورسٹی سے وہ فارغ التحصیل ہوئے۔ ۱۹۵۶ء میں وہ امریکہ آئے اور انھوں نے میس کی شہریت اختیار کر لی۔ ایک عرصے تک وہ بین الاقوامی صحافت اور اسرائیل اور اقوام متحدہ کے بعض جرائد سے وابستہ رہے۔ وہ کئی ایسی کتابوں کے مصنف ہیں جن کا خاص موضوع سوویت یونین کے یہودی اور جرمن یہودیوں کے وہ تاریک شب و روز ہیں جو نازی حکومت کے بے پناہ مظالم کے سلبے میں ان پر گزرے۔

لندن آبزوردر ۱۹ اکتوبر کے مضمون نگار نے اس امر پر تعجب کا اظہار کیا ہے کہ اگر ایلی وائزل کو ادب کا نوبل انعام ملنے کے بجائے امن کا نوبل انعام کیوں ملا ہے اور یہ تعجب اپنی جگہ بجا ہے۔ یہودیوں پر ہٹلر کے دردناک مظالم پر بہت کچھ لکھا گیا ہے اور یہودیوں کے مصائب شمار کتابوں اور رسالوں کا موضوع رہے ہیں، اور وائزل کو اس موضوع پر لکھنے والوں میں ”الاضنیہ“

کامرتبہ حاصل ہے۔ انھوں نے ابلاغ و ترسیل کے جدید وسائل کا پورا پورا فائدہ اٹھایا ہے اور یہودیوں پر دوسری جنگ عظیم کے دوران نازیوں کے ہاتھوں جو کچھ بتی اس سب کو بار بار دہرا کر دنیا والوں کو خاص طور پر یہودیوں کے ذہنوں میں زندہ رکھا ہے۔ اس لحاظ سے دیکھیے تو انھوں نے مشرقی یورپ کے ان قدیم داستان گوربتیوں کا رول ادا کیا ہے جو شہر شہر اور قریہ قریہ گھوم پھر کر یہودیوں کو تلمود اور کتالہ کے قتلے سنایا کرتے اور ان کے ایمان کو تازہ رکھتے تھے۔

اسلو میں ۱۰ دسمبر کو ایلی وائزل نے اپنا انعام وصول کرنے وقت جو تقریر کی اس میں انھوں نے اپنی یہودیت کو چھپایا نہیں ہے، بلکہ بعض فقروں سے ان کی ترجیحات اور جانبداری ظاہر ہے، اسی لیے آئرو کے مضمون نگار کی طرح ہمیں بھی حیرت ہے کہ آخر کس لحاظ سے وہ نوبل امن انعام کے مستحق تھے۔ یہ صحیح ہے کہ ان کی اس تقریر میں جہاں یہود اور اسرائیل کے لیے ان کی جانبداری واضح ہے وہاں انھوں نے دنیا کے دوسرے مسائل اور دوسری جماعتوں اور قوموں کے حقوق انسانی کا ذکر کیا ہے، اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہودی مظلوموں کی آواز بن جانا چاہیے، خواہ مظلوم کہیں بھی ہوں وہ اپنی تحریروں اور تقریروں میں یہودی کو مظلوم کے مترادف قرار دیتے رہے ہیں، لیکن وہ اس سلسلے میں اسرائیل اور اردن کے مغربی کنارے کے علاقے کے عرب مظلوموں کو نظر انداز کر دیتے ہیں، وہ فلسطینیوں کا ذکر تو کرتے ہیں اور ان کے مسئلہ کے جلد از جلد حل کے خواہاں ہیں لیکن ان کے تشدد و دہشت پسندی کے شاکہ ہیں، اور یہ بھول جاتے ہیں کہ اسرائیل کی اپنی بنیاد ہی میں تشدد اور دہشت پسندی شامل ہے، ابھی لوگوں کے ذہنوں میں بیروت میں اسرائیل کے تشدد، دہشت پسندی اور ظلم کی داستان تازہ ہے، لیکن وائزل نے اسے بھلا دیا ہے، انھیں ٹیونس کے فلسطینی کمیٹی پر اسرائیل کی اندھا دھند بھاری بھی یاد نہیں ہے۔ بہر حال ذیل میں ہم وائزل کی تقریر کا اردو ترجمہ درج کرتے ہیں جس میں اس کے غلطیات و ذہنی سے قطع نظر کچھ ایسی باتیں بھی ہیں جو اخلاقی اقدار کی یاد دلائی ہیں اور جن سے مظلوموں کے لیے خواہ وہ کسی نسل، رنگ، ملک اور قوم کے ہوں، محبت اور ہمدردی، ایثار و قربانی کا جذبہ بیدار ہوتا ہے۔

”آپ نے کج مجھے جو اعزاز بخشا ہے اسے میں کمال انکساری سے قبول کرتا ہوں۔ مجھے معلوم ہے کہ اس اعزاز کے لیے میرا انتخاب صرف میری اپنی کسی بڑائی کی وجہ سے نہیں ہے اس سے میں خوف زدہ بھی ہوں اور خوش بھی۔ خوف زدہ اس لیے ہوں کہ خیال آتا ہے کہ کیا میں ان بے شمار انسانوں کی نمائندگی کا مستحق ہوں جو اب اس دنیا میں نہیں ہیں۔ کیا مجھے اس کا حق ہے کہ میں ان کی طرف سے آج عزت افزائی کی اس علامت کو قبول کر دوں؟ نہیں، مجھے اس کا کوئی حق نہیں۔ یہ بے ادبی ہوگی۔ کوئی اب ان کی نوجوانی نہیں کر سکتا جو اب اس دنیا میں نہیں رہے، کوئی اب ان کے برباد خوابوں اور ناکام تمناؤں کی تعبیریں پیش نہیں کر سکتا۔ خوش اس لیے ہوں کہ میں کہہ سکتا ہوں کہ مجھے جو اعزاز ملا ہے وہ ان سب کا اور ان سب کی اولاد کا اعزاز ہے جو مرنے سے بچ گئی اور پھر ہمارے توسط سے، اس یہودی قوم کا ہے جس کی تقدیر کو میں نے ہمیشہ اپنی تقدیر تصور کیا ہے۔

”مجھے یاد ہے: یہ کل کی بات ہے یا نا معلوم زمانوں سے قبل کی کہ ایک یہودی بچے کو تپا چلا کہ چاروں طرف رات کے اندھیروں کی حکمرانی ہے مجھے اس کی حیرانی و پریشانی کا سال یاد ہے۔ یہ سب نہایت سرعت کے ساتھ ہوا۔ یہودی باڑے، جلا وطنی، سیل بند مویشیوں کی گاڑیاں، آگ کے دیوے و دیوتا جن کی قربان گاہ پر ہماری قوم کا ماضی اور انسان کا مستقبل ذبح کیے جانے والا تھا۔ مجھے یاد ہے: اس نے اپنے باپ سے پوچھا تھا، ”کیا یہ سب سچ ہے؟“ یہ بیسویں صدی ہے، عہد وسطی نہیں ہے۔ لوگ کیسے ان گھناؤنے جرائم کو برداشت کر لیں گے؟ کیسے دنیا یہ سب دیکھ کر خاموش رہے گی؟“

”اور اب وہ بچہ مجھ سے مخاطب ہوتا ہے: ”مجھے بتائیے کہ آپ نے میرے مستقبل کے ساتھ کیا سلوک کیا؟“ آپ نے اپنے ساتھ کیا کیا؟“ اور میں اس سے کہتا ہوں کہ میں نے کوشش کی ہے، میں نے کوشش کی ہے کہ ان دنوں کی یاد تازہ رکھوں، میں نے کوشش کی ہے کہ ان سے لڑوں جو انھیں بھلانا چاہیں، کیوں کہ اگر ہم ان دنوں کو بھلا دیں تو گویا ہم بھی مجرموں کے ساتھی ہیں، ہم بھی مجرم ہیں۔ اور پھر میں نے اس کو بتایا کہ ہم لوگ کس قدر سادہ لوح

تھے، و نیا سب کچھ جانتی تھی لیکن خاموش تھی ماورائی دہے کہ میں نے اپنے آپ سے یہ عہد کیا کہ جہاں کہیں اور جب کبھی انسان کو دکھ، مصیبت اور ذلت کا سامنا ہوگا، میں چپ نہ بیٹھوں گا۔ یہ مناسب نہیں کہ ہم غیر جانب دار رہیں، غیر جانبداری سے تو ظالم ہی کی مدد ہوتی ہے، اس سے مظلوم کو کوئی سہارا نہیں ملتا، خاموشی سے تو دکھ دینے والے کی ہمت افزائی ہوتی ہے، اس سے دکھیاروں کا کوئی بھلا نہیں ہوتا۔

”کبھی کبھی ضروری ہو جاتا ہے کہ ہم مداخلت کریں۔ جب انسانی زندگیاں خطرے میں ہوں، جب انسانیت کے وقار کے ختم ہونے کا اندیشہ ہو، قومی سرحدوں اور قوموں کے نافرک احساسات کا لحاظ و خیال بے معنی ہو جاتا ہے؛ جہاں کہیں بھی نسل، مذہب یا سیاسی خیالات کی بنا پر انسانوں پر مظالم ڈھائے جاتیں، تو پھر اس وقت اسی مقام کو دنیا کی توجہ کا مرکز بن جانا چاہیے۔

”چوں کہ میں یہودی ہوں اور اپنی قومی تاریخ و روایات میں میری جڑیں مضبوطی سے جھکی ہوئی ہے، اس لیے یہ حقیقت ہے کہ میری ادلیں توجہ کی مستحق یہودیوں کی ضرورتیں، اندیشے اور پہلے ہیں، اور چوں کہ میں ایک مظلوم و مجروح پیڑھی سے تعلق رکھتا ہوں، وہ جسے یہودی قوم کی بے کسی و بے بسی کے الم ناک تجربے سے گزرنا پڑا، اس لیے یہ ایک غیر فطری بات ہوگی اگر میں یہودی قوم کی ترجیحات کو اپنی ترجیحات نہ سمجھوں: اسرائیل، سوویٹ یونین کے یہودی، عرب علاقوں کے یہودی۔ لیکن دوسرے امور بھی ہیں جو میرے نزدیک اتنے ہی اہم ہیں۔ افریقہ میں سفید فام لوگوں کا نسلی امتیاز کا رویہ سامیت و دشمنی سے کچھ کم گستاخاؤں اور مجرا نہ نہیں ہے۔ میں آندرے ساروف کی تنہائی کی سنرا اور آئیوسف، یمن کی جیل کی سنرا کو یکساں طور پر ذلت و خواری کا رویہ سمجھتا ہوں: اسی طرح سولیتیر بیٹی (پولینڈ میں) اور اس کے قائد ولشیا کو اختلاف کا حق نہ دینا اور نیلسن منڈیلا کو غیر معین عت کے لیے قید میں رکھنا میرے نزدیک انسانیت کی تذلیل ہے۔

”دنیا میں نا انصافی اور مصائب بہت ہیں جو ہماری توجہ کے لیے بیتاب ہیں: بھوک، نسلی امتیاز اور قلم و تشدد کے مارے ہوئے دکھی انسان، مصنف اور شاعر، کئی ملکوں میں جیل کے قیدی جہاں بائیس بازو والوں کی حکومت ہے، یادائیں بازو والوں کی۔ ہر تبراہم میں حقوق انسانی پامال ہیں، آزاد انسان کم ہیں، دبے اور پسے ہوئے انسان زیادہ۔ اور پھر فلسطینی بھی ہیں جن کی پریشان حالی کا مجھے شدید احساس ہے لیکن جن کے طرز عمل پر مجھے انسوس بھی ہے۔ تشدد وادہ دہشت پسندی مسئلہ کا حل نہیں۔ ان کی مصیبتوں کو ختم کرنے کے لیے جلد از جلد ہمیں کچھ کرنا چاہیے۔ مجھے اسرائیل پر اعتماد ہے، کیوں کہ یہودی قوم پر میرا ایمان راسخ ہے۔ اسرائیل کو موقع ملنا چاہیے۔ اس کے افق سے نفرت اور خطرے کے بادل چھٹ جائیں تو ارض مقدس میں اور اس کے چاروں طرف امن و سلامتی کا راج ہو گا۔

”ہاں، میرا ایمان راسخ ہے، خدا پر اور اس کی مخلوق پر۔ اس ایمان کے بغیر ہم کچھ نہیں کر سکتے، اور کچھ کرنا ہی بے توجہی اور بے پردائی کا علاج ہے اور بے توجہی و بے پردائی تمام خطروں میں سب سے زیادہ مہیا اور فربہ سی خطرہ ہے جو غیر محسوس طریقہ پر تباہ کاری مچاتا ہے۔ کیا انفریڈ نوبل کی وصیت جس کی ایک صورت یہ نوبل انعام ہیں، کا مطلب اس کے علاوہ اور کچھ تھا؟ کیا جنگ کے متعلق اس کا احساس خوف جنگ کے خلاف ایک دفاعی موقف نہ تھا؟

”بہت کچھ کرنا ہے اور بہت کچھ کرنے کے لیے ہے۔ ایک شخص۔ ایک راول دلینگ، ایک ایٹ شواٹزر۔ ایک ایمان دار صاحب غیر انسان اہمیت رکھتا ہے، زندگی اور موت دونوں مرحلوں میں ایک ایسے انسان کی بڑی اہمیت ہے۔ جب تک کہ ایک مختلف رائے شخص بھی جیل میں ہے، ہماری آزادی حقیقی آزادی نہیں ہوگی، جب تک کہ ایک بچہ بھی بھوکا ہے، ہماری زندگی میں دکھ اور ندامت کے سوا اور کچھ نہ ہو گا۔ دنیا کے دکھی انسان آج سب سے زیادہ اس کے طالب ہیں کہ انھیں یہ یقین ہو جائے کہ وہ تنہا نہیں ہیں: یعنی یہ کہ ہم انھیں بھولیں گے نہیں اور جب جب ان کی آواز دیا جانی جائے گی، ہم ان کی آواز سن جائیں گے، اور یہ کہ اگر ان کی

آزادی کا انحصار ہماری آزادی پر ہے تو ہماری آزادی کی قدر و قیمت کا تعین بھی انھیں کی آزادی سے ہو گا۔

”یہی وہ باتیں ہیں جو میں اس یہودی بچے سے کہتا ہوں جس کے سوال نے کہ میں نے اس کی زندگی کے ماہ و سال کے ساتھ کیا سلوک کیا مجھے سوچ میں ڈال دیا تھا۔ میں درحقیقت اس کی طرف سے آج آپ سے مخاطب ہوں اور دل کی گہرائیوں سے آپ کا شکریہ ادا کرتا ہوں۔ ہمیں معلوم ہے کہ یہاں ہر لمحہ فضل (الہی) کا لمحہ ہے، ہر ساعت ایثار و قربانی اور خدمت گزاری کی سات ہے، ان لمحوں کو غنیمت نہ سمجھنا اور ان کی برکتوں میں شریک نہ ہونا ان سے بے وفائی کرنا ہے۔ ہماری زندگیاں اب صرف ہماری ہی نہیں ہیں، یہ ان سب کی ہیں جنہیں اپنے عالم مایوسی و بے بسی میں ہماری سخت ضرورت ہے“

۱۹۸۷ء کا نیا سال مبارک ہو اور اسی کے ساتھ رسالہ جامعہ کا آؤسٹ پر چھپنا بھی مبارک ہو۔ لیکن آپ بھی اس بات سے متفق ہوں گے کہ اس تبدیلی سے طباعت کا خرچ بڑھ جائے گا۔ پھر ایسا لگتا ہے کہ اب حکومت ہر سال ڈاک کی شرحوں میں اضافہ کرے گی، چنانچہ جنوری ۱۹۸۷ء سے ڈاک کی شرحوں میں اضافہ کا اعلان کیا گیا ہے۔ یہ اضافہ خاصا ہے۔ اس لیے گزارش ہے کہ ہم رسالہ جامعہ کی قیمت میں جلد ہی کسی قدر اضافہ کا اعلان کریں تو آپ اسے خندہ پیشانی سے منظور فرمائیں اور رسالہ جامعہ سے اپنا ادبی و علمی تعلق پہلے ہی کی طرح قائم رکھیں۔

عبدالمجید اصلاحی

ادب و بلاغت کا عربی تصور

عربی زبان و ادب کے محاسن اور اعجاز بیان کا مطالعہ اب تک جس نفاظر میں کیا گیا ہے اس پر عجبت کا رنگ پوری طرح غالب ہے۔ س سے اعجاز قرآن کی تحقیقی تصویر سامنے آتی ہے نہ ہی قرآن کے دروہست میں افکار و معانی کی جو کہر باقی لہریں موجود ہیں وہ نکل کر اصحاب بصیرت کے رگ و پے میں لڑت کرتی ہیں چنانچہ آج تک عربی بلاغت کے موضوع پر لکھی گئی کتابوں کے اندر علماء اسلام نے عجیبی بلاغت کے فن کے ساتھ دلچسپی کا عظیم مظاہرہ کیا ہے امت کی تاریخ میں اس سے بڑھ کر افسوس ناک غلطی کی مثال شاید ہی کوئی ملے۔ اس کے بجائے علماء نے اگر موضوعی انداز میں کلام عرب کا تدبر سے مطالعہ کیا ہوتا اس کے محاسن و معایب کی جستجو اور عربوں کے خالص ادبی سرمایے کے تنقیدی حدود کی تعیین کی ہوتی پھر قرآن کے محاسن کلام کی جانب عنان تو جھ پھیری ہوتی اور اس کے اعجاز نظم و ترتیب پر غور و فکر سے کام لیا ہوتا تو یہ قرآن عزیز کے بحر معانی میں انر کر خفائق و معارف کی غواصی کا آسان اور صحیح طریقہ ہوتا۔

منتقدین ادباء میں صرف جاحظ کی مثال ایک ایسی پیش کی جاسکتی ہے جو مذکورہ بالا کلیہ سے مستثنیٰ ہے، یہ شخص کلام عرب کا شیدائی، دلدادہ اور صبح معنوں میں اس کا متبع تھا۔ تعبیر و بیان کے اندر اس نے قدیم عربوں کی ادبی روایات کو پوری شان کے ساتھ باقی رکھا۔ زبان و اسلوب یا بلاغت و معانی کہیں پر بھی اس کا قدم جاوہ عرب سے ہٹتا نظر نہیں آتا۔ اس کے ادبی تصور کی ترجمانی اس کے حسب ذیل بیان سے بخوبی ہوتی ہے۔

یا بیداروں کو خواب غفلت میں واپس کر دینا، عزیز کو ذلیل، ذلیل کو عزیز بنا دینا، ممدوح قوم کو مایہ عرش پہنچا دینا، جنگ کے بجھتے ہوئے شعلوں کو دفعتاً بھڑکا دینا، یہ ساری باتیں عرب کی جاہلی تنقید کے آئینے نہیں تو اور کیا ہیں؟ لائق فکر یہ بات ہے کہ اگر عربوں میں فن بلاغت کا کوئی ضابطہ اور زبان و ادب کا کوئی معین معیار و مقیاس نہ ہوتا تو شعر و ادب کے باہمی مقابلہ میں ایک حکم اپنے فیصلے کیوں کر دے سکتا تھا؟ اور ان فیصلوں کو عرب جیسی غیر قوم کہوں کر مان سکتی تھی؟ وہ کیا کوئی اصول نہ تھا کہ جس کی بنیاد پر وہ ایک قصیدہ کو سنہری حرفوں سے لکھ کر خانہ کعبہ کی دیوار پر آویزاں کرتے اور دوسرے قصیدے کو بالکل ہی ناقابل التفات تصور کرتے۔

دور جاہلیت میں مہلب کی بیٹیوں کا قصہ مشہور ہے، جن کی غربت و افلاس نے انھیں شوہر سے محروم کر رکھا تھا، اعشیٰ کا یہاں سے گزر رہا تو مہلب نے اسے اپنی داستانِ غم سنائی، اعشیٰ بے حد متاثر ہوا اور جب عربی قبائل میں پہنچا تو دخترانِ مہلب کی شان میں اس طرح قصیدہ خواں ہوا کہ نکاح کے ایک دو نہیں سیکڑوں پیغامات پہنچ گئے۔ پیغام دینے والوں میں امیر و غریب اور حاکم و محکوم سبھی شامل تھے، آخر اعشیٰ کے کلام نے ان لڑکیوں کے اندر کون سی خوبیاں بھر دی تھیں کہ ان کے سحر سے ایک دنیا مست و دیوانہ ہو گئی تھی۔

اسی اعشیٰ نے علقمہ ابن علاثہ کی شان میں بھجواتے ہوئے ایک شعر کہا تھا ہے
تنبیتون فی المشرقی ملا بطونکم و جاد اکھم غرقی بیتن خانئھا
تم شکم سیر ہو کر موسم سرما کی راتیں بسر کرتے ہو حالانکہ تمہاری ہمسایہ عورتیں بھوک کی
خالی پیٹ شب بسر کرتی ہیں۔

اصحابِ ذوق کا متفقہ فیصلہ ہے کہ اعشیٰ کا یہ شعر تمام جاہلی ادب کے اندر پہلی بیت ہے یعنی اس سے بڑھ کر ہجو یہ شعر اور کوئی نہیں ہے۔ علقمہ نے جب یہ شعر سنا تو آہ و بکا سے اس کی ہچکیاں بندھ گئیں، کہنے لگا: اے اللہ! تو اعشیٰ کو رسوا کر، اگر وہ جھوٹا ہے تو اسے اس غلط بیانی کی بھرپور سزا دے۔“

لبید کے معلقہ کا یہ شعر ہے

ذہر تجد متونھا اقلماھا

وجل السيول عن الطلول ما نھا

سیلابوں کے پانی نے کھنڈرات کو دھوکرا اس طرح صاف کر دیا ہے جیسے قدیم صحیفوں کے متنوں کو قلم پیمبر کر روشن کر دیا گیا ہو۔
جب فرزدق نے سنا تو سجدہ میں گر گیا۔ لوگوں نے پوچھا "ابو فراس یہ کیا؟" تو اس نے جواب دیا
”تم قرآن کا سجدہ جانتے ہو اور میں شعر کا“
اور اسی لبید نے اپنے معلقہ کا یہ شعر

یعلوطر یقۃً متنہا متواتر فی لیلۃ کفر النجوم ظلا مہا
اس کی (دہشت زدہ نیل گاؤں کی) پشت پر بارش سیہم کے قطرات ایک ایسی شب
میں بلند ہو رہے ہوں جس کی تاریکی نے ستاروں کو دھک لیا ہو،
پڑھا تو موجود شعر سب کے سب سجدہ زیر ہو گئے۔

لبید کے دونوں اشعار میں تصویر کشی 'حسن ادا' حسن بیان اور غراست تشبیہ کا وہ معجز نما ادبی
اسلوب ہی تو ہے جس نے اپنی بارگاہ میں سر جھکا کر عرب شعراء کو خراج عقیدت پیش کرنے پر مجبور
کر دیا نقد و اقتساب کا یہ وہ انداز تھا جو عربوں کی صداقت پسندی کی دلیل ہے۔
رحبیر بن ابی سلمیٰ خزنی کہتا ہے

لیا ینیک مفی منطق قذ ع باقی کما دتس القبطینہ الودک
تو میری جانب سے زمانہ بھر کے لیے کچھ کے دینے والا ایک، بھوپہ شاہ کا تبرے دامن
کو اس طرح داغدار کر دے گا جس طرح کپڑے کو منی داغدار کر دیتی ہے۔

اس شعر سے اندازہ لگائیے کہ عرب قوم کے اندر کھرے کھوٹے کی پہچان اور کھری زبان کے
ساتھ ان کی شیغلی کا کیا عالم تھا۔ نیز یہ کہ زبان و بیان کے اندر قدرت و عدم قدرت کا معیار کیا
تھا جس نے قادیان کلام شعر کو بالادستی اور معاشرہ پر اقتدار کی زمام سپرد کر دی تھی۔

عربی زبان و ادب کو مذکورہ زاویہ سے دیکھا گیا ہوتا تو
صاحب اسرار البلاغہ کی روش

اس پر غور و فکر کی زحمت کبھی گوارا نہیں کی گئی۔ ادب کے معاملہ میں صاحب اسرار البلاغہ نے
جو روش اختیار کی ہے وہ عربوں کی ہرگز نہ تھی۔ لطف کی بات تو یہ ہے کہ آگے مزید غور و فکر کا دروازہ

بھی بند ہو گیا یعنی بعد کے اصحاب ذوق نے اسی اسرارِ بلاغہ کو اپنا مروج اور معتد قرار دیا جس کے نتیجے میں ان کے اور کلامِ عرب کے فہم و ادراک اور مطالعہ و تحقیق کے مابین ایک زبردست خلیج حائل ہو گئی۔ اگر صرف کلامِ عرب کا بلافاصلہ مطالعہ کیا جائے اور حقیقت سے دور نکل جانے والوں کی روش بالآخر حلق رکھ دی جائے تو ادبی تحقیق کا یہ اسلوب زیادہ انسب اور علمی ہو گا۔ اس طرح فن کے راستے سے نہ سہی پھر بھی ایک ایسا مستحکم ادبی ذوق ابھر سکتا ہے جس سے عجزِ فقر ان کے فہم کا دروازہ کھل سکتا ہے۔

بلاغتِ ارسطو کی نظر میں | ارسطو یونانی قوم کا ایک فرد تھا، کلامِ عرب سے اس کا کوئی دور کا بھی علاوہ نہ تھا پھر بھی اس نے ادب و بلاغت کے ضمن میں جو نظریہ پیش کیا وہ بعض علماء اسلام کے مقابلہ میں بسا غنیمت ہے۔ اس کے پیش نظر اگر یونان کا کلام جو قصص و حکایات کا ایک دفتر ہے معنی ہوا کرتا تھا نہ ہوتا بلکہ عربوں کا کلام ہونا تو یہ دانشور ضرور اصل حقیقت تک رسائی حاصل کرنے میں کامیاب ہو جانا اور آج وہ دشواریاں راہ میں مطلق حائل نہ ہوتیں جو کلامِ عرب کو اس کے اصل زاویہ سے سمجھنے میں پیش آرہی ہیں۔ ارسطو نے شعر پر گفتگو کرتے ہوئے ایک ایسا اصول پیش کیا ہے جو صداقت سے بالکل قریب جا پہنچا تھا۔

”شعر و نغمہ کی سرحدیں محاکات سے محدود ہیں، کیوں کہ انسان فطرتاً یا تعلیم کے نتیجہ میں رنگ، شکل یا آواز سے مختلف چیزوں کی نقالی ہی کرتا ہے۔“

مگر جہاں اس نے شعر کی علتِ مادی، علتِ غائی اور مبدأ وغیرہ پر بحث کی ہے وہاں حقیقت سے بہت دور نکل گیا۔ اس کی وجہ اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے کہ اس کے پیش نظر صرف اپنی ہی قوم کا روایتی ادب تھا۔ اگر اس نے اپنے قومی ادب سے گریز کر کے شعر و ادب پر خالص فلسفیانہ رنگ میں غور کیا ہوتا اور مابعد الطبیعیاتی حلقہ و اسباب پر بحث و تخیل کی طرح یہاں بھی اپنا راہِ فکر دوڑاتا تو حق و صداقت کا دامن اس سے ہر حال نہ چھڑتا۔

ارسطو کا نظریہ ہو سکتا ہے اس کے عنوانِ شباب کے اذکار کا نتیجہ ہو، ہم اس کی خامیوں سے اغماض بھی کر لیتے مگر چونکہ اس کے اس نظریہ کا سایہ فنِ بلاغت پر پوری طرح پھیلا ہوا ہے اس لیے ہم ذرا تفصیل سے اس پر گفتگو کرنے کے لیے مجبور ہیں۔

یونانی شعر و ادب چوں کہ نہام ترقص و حکایات پر مشتمل تھا اور ہومرس (HOMER) اور سوفوکلئیس (SOPHOCLES) جیسے یونانی شعراء ہی کو اس وقت مقبولیت عام حاصل تھی، اس لیے اصول تنقید اور محاسن ادب کی تعبیر کے لیے ارسطو کو یہی دفا تر پیش نظر رکھنا پڑے۔ کیوں کہ کسی زبان کے محاسن وجود میں پہلے آنے ہیں پھر اصحاب نظر انھیں سامنے رکھ کر اصول و کلیات کا اشتنباط کرتے ہیں۔ یہ بات ایسی ہی ہے جیسے اہل طبیعیات طبی اصول و قوانین کے اخذ و اشتنباط کے لیے طبعی محاسن اور قدرتی آثار و مظاہر اپنے سامنے رکھتے ہیں۔ واقعہ بھی یہی ہے کہ اس طرح استخراج اصول کی ہم میں غلطیوں اور خامیوں کا امکان بہت کم ہو جاتا ہے۔ لیکن اس کے پہلو بہ پہلو کچھ صعوبتیں اور مشکلات ایسی بھی ہیں جن کا اگر صحیح طور پر ازالہ نہ کیا جائے تو بڑے بڑے بھی ٹھوکر کھا جائیں۔ ارسطو نے اسی بنیاد پر اپنا نظریہ رکھا اور اسے حسب ذیل امور کے تحت قوت دے کر پیش کر دیا۔

- ۱۔ حسن کلام کی غالب صفت یہ ہے کہ حوادث و واقعات کی پوری پوری حکایت و عکاسی ہو۔
- ۲۔ حکایت و قصہ گاہ واقعات کے مطابق نہیں ہونے اس لیے کذب بیانی اور دروغ بانی کی حسین نقاشی سے کلام کے اندر حسن پیدا کیا جاتا ہے۔

اس نے مثال میں تصویر کو پیش کرتے ہوئے کہا کہ تصویر میر حال حین اور جاذب نگاہ ہوتی ہے خواہ کسی مکروہ اور بد صورت منظر ہی کی کیوں نہ ہو۔ اس خیال کو مستحکم کرنے کے لیے اس نے حسب ذیل دو مقدمات قائم کیے۔

- ۱۔ دیگر حیوانات کے مقابلہ میں انسان فطرتاً تعال واقع ہوا ہے، اس لیے نقالی ہی اس کی فطرت کے مطابق النسب و محبوب ہے۔

۲۔ علم طبعاً مرغوب خاطر ہے اور کسی شے کی حکایت دراصل اس شے کی خبر و آگہی اور علم ہی کا نام ہے۔

اس خیال پر وہ شدت کے ساتھ ایسا جا کہ معتصر ضمین کے لاکھوں اعتراضات کے باوجود اس نے اپنے مسلک سے ایک انچی ہٹنا گوارا نہ کیا۔ چنانچہ سوفوکلئیس پر جب یہ اعتراض کیا گیا کہ وہ لوگوں کی تصویریں ایسی کھینچتا ہے جو حقیقت کے بالکل خلاف ہوتی ہیں تو اس نے جواب میں کہا۔

”یوراب دیس کی تصویر حقیقت واقع کے مطابق ہوتی ہے لیکن میری تصویر کشی ایسی ہوتی ہے جیسی کہ ہونی چاہیے“ اور اس جواب کو ارسطو نے خوب سراہا۔

شعریونان کی غرض و غایت پر نگاہ ڈالیے تو معلوم ہوگا کہ یہاں طرز یہ اور المیہ حکایات کے ذریعہ لذت کوشی اور لہو و لعب کے علاوہ اور کچھ نہیں ملتا۔ اس واقعہ کو دیکھتے ہوئے ارسطو کو شاعری کا مقصد طرب اور مستی کے علاوہ اور کچھ نظر نہ آیا۔ چنانچہ اس نے کہا کہ اگر سچائی و صداقت سے طرب و مستی کی فضا پیدا نہ ہو تو شاعر کو چاہیے کہ وہ اپنے کلام کے اندر ضرور کمی بیشی کرے۔ ارسطو اپنی رائے میں منفرد نہ تھا بلکہ پوری قوم کا یہی حال تھا چنانچہ یونان میں شاعر اسی کو سمجھا جاتا تھا جو سامعین کو خوش کرنے اور ہنسنانے کے لیے افسانے اور حکایتیں گھڑ کر پیش کرے۔

عرب نقادوں پر اس نظریہ کا اثر | ارسطو نے جب مہارت و خدات کی بنیاد توڑتے

عمدہ شعر وہی ہے جس میں جھوٹی تصویر کو سب سے زیادہ استعمال کیا گیا ہے۔ شعر العرب میں چونکہ جزئ تشبیہ کے قصہ و حکایات کا نام بھی نہیں ہے اس لیے تصور کر لیا گیا کہ تشبیہ میں مبالغہ آرائی من جملہ محاسن شعر ہے۔ ارسطو نے محاکات کو محور ادب قرار دیا تو یہاں تمثیل و تشبیہ فن بلاغت کی اساس قرار پائی اور بے خوف و خطر کہہ دیا گیا:

”بلغ کا سب سے بڑا کمال یہ ہے کہ وہ تشبیہ کے استعمال پر پوری طرح قدرت اور مہارت رکھتا ہو“

صاحب اسرار البلاغہ کا خیال ہے:

”کل نہیں تو کم از کم کلام کے زیادہ تر محاسن انواع تشبیہ سے ماخوذ ہیں“

غور فرمائیے کہ یہ خیال ارسطو کے نظریہ سے کس قدر قریب تر ہے۔

زمانہ مابعد میں تشبیہ سے بھی زیادہ لذت و حسین طرز اور ”استعارہ“ خیال کیا گیا اور ان سب

کا مجموعی نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ کلام عرب کی تمام سحر طرازیوں اور معجزہ نائیوں پر بالکل ہی پردہ سا پڑ گیا۔

چونکہ تشبیہ و استعارے کے مابین مبالغہ کا فرق ہے اس لیے کذب بیانی و مبالغہ آرائی کو حسن کلام کا

معیار قرار دے دیا گیا، حلال کہ عربوں کے نزدیک محاسن کلام کے کچھ دوسرے اصول و اعتبارات

تھے جن کی بنیاد پر حقیقت پسندی اور صداقت شعاری کا وصف پیدا ہوتا ہے نہ کہ سچائی اور حقیقت سے فرار۔

ہمیں تشبیہ اور انواع تشبیہ کے محاسن سے انکار نہیں ہے، اصل میں ہم حسن کلام کو اسطو کے مذہب کے بالکل خلاف صدق کی بنیاد پر مبنی خیال کرتے ہیں اور یہاں حسن کا تمام تر مدار تشبیہ پر رکھ دیا گیا ہے۔ ایک صاحب ہوش و خرد کیوں کر ہاؤر کر سکتا ہے کہ اپنی توجہ کا مرکز ان اشیاء کو بنائے جن میں بندروں کے مانند نقالی، جن کے نام افسانے، جن کی وجہ آرائش کذب بیانی اور جن کا مقصد لہو و لعب کے علاوہ اور کچھ نہ ہو اور اس شخص کے نزدیک تو ان باتوں کا گزند تک نہیں ہو سکتا جریہ سمجھتا ہو کہ بلاغت انبیاء کرام کے اعلا ترین کمالات میں داخل ہے۔ بالخصوص وہ شخص تو ان باتوں کو کسی طرح سننا بھی گوارا نہ کرے گا جو بلاغت کے مکمل غیر فانی اور اعلا ترین معجزہ ہونے پر پورا پورا ایمان و یقین رکھتا ہو اور وہ شخص تو ان باتوں کی ہوا تک نہ لگنے دے گا جو لوگوں کو بلاغت کے اسرار و رموز کی تعلیم دینے کے لیے میدان میں اترا ہو۔

ہمارا نقطہ نظر | ہم دیکھتے ہیں کہ ایک بچہ جنم لیتے ہی خدا حاصل کرنے کے لیے اپنی ماں کی چھتیاں کو از خود پکڑ لیتا ہے۔ کچھ بڑا ہو کر پانی کے لیے مم مم یا باب باب جیسے اشارات کرنے لگتا ہے، ایسے ہی کچھ بڑھ کر وہ ماما یا بابا جیسے الفاظ بولنے لگتا ہے۔ ان باتوں سے پتا چلتا ہے کہ بچوں کے اندر تکلم کی ایک ارادی قوت اور ذاتی جدوجہد کی طاقت موجود ہوتی ہے، یہی طاقت مختلف تمرینی عوامل اور تربیتی وسائل کے ذریعہ ترقی پا کر اس حد تک پہنچ جاتی ہے کہ بچہ از خود دوسری مختلف آوازوں کو ادا کرنے لگتا ہے۔ اس کے بعد اس کے سامنے ماں باپ کی زبان آتی ہے جسے وہ سیکھتا ہے، اگر مادری زبان سامنے نہ آئے تو بچہ یقیناً اپنے آلات صوت سے کام لے کر ایک مخصوص زبان تخلیق کر کے رہے گا۔ اس لیے کہ دنیا میں کوئی انسان بے زبان پیدا نہیں ہوا ہے۔ سوال یہ ہے کہ زبان دانی کا یہ فن فطرت کے علاوہ اسے آخر کس نے سکھا رکھا ہے؟ اگر محاکات کا یہ کرشمہ ہے تو اس کا کوئی مبدأ اور سرچشمہ بھی ضرور ہونا چاہیے۔

بنا بریں یہ بات بانگ دہل کہی جاسکتی ہے کہ انسان اپنی فطرت میں محاکات کا نہیں نطق کا حامل ہے۔ انسان فطرتاً نقل نہیں ناقل واقع ہوا ہے، محاکات تو غیر انسان کا بھی شیوہ ہے۔

اس کی سب سے بڑی مثال بندرہ کی ہے، انسان اور غیر انسان کا امتیازی خط یہی نطق تو ہے، اگر انسان کی فطرت میں تقاضا ہوتا تو اپنے پاس سے گزرنے والی ہر شے کی نقالی کیا کرتا۔ اصل میں ہوتا یہ ہے کہ انسانی بچے کے اندر انسانی خصلتیں بالقوہ ہوتی ہیں اور بڑوں کو دیکھ کر ظہور میں آ جاتی ہیں، مثلاً ہنسی کی کیفیت دیکھ کر بچے کے اندر ہنسی کی قوت فعل میں آ جاتی ہے، اسی طرح رونادیکھ کر رونے لگتا ہے۔

یہ حقیقت بھی مسلم ہے کہ دیگر حیوانات کے مقابلہ میں انسان اپنی ذہانت، طباعی اور زبان و بیان کے لیے کوئی نظیر نہیں رکھتا۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ انسان نطق کے گوہر نایاب سے مالا مال ہے اور یہ کمال فہم و ادراک کا نتیجہ ہوتا ہے، چنانچہ خود انسانوں کے اندر جو شخص علمی اعتبار سے سب سے زیادہ فضل و کمال کا حامل ہوتا ہے وہی سب سے زیادہ فائق اور اشرف تصور کیا جاتا ہے، پھر یہ حقیقت بھی ہے کہ زبان عقل کی تابع اور اس کی مطیع فرمان ہے، گویا زبان عقل کا آلہ کار ہے، اس حقیقت سے ایک دوسری حقیقت بھی ابھرتی ہے وہ یہ کہ حسن نطق، نغمہ مند لبیب کی صورت حسن نغمہ کا نام نہیں، بلکہ عقل کا صحیح آلہ کار بننے کا نام ہے، اس طرح ”ادل چیز و بعل ریزہ“ کی صورت و عقول کے مابین نطق ایک پیغام رساں کی پوزیشن اختیار کرتا ہے۔

محاکات بھی ایک امر مسلم ہے مگر ثانوی ہے، اسی کے ذریعہ انسان محض اپنے نطق کی قوتوں کو ابھارنے کی مشق فراہم کرتا ہے۔ اگر انسان میں نطق کی قوت نہ ہو تو محاکات پر قادر بھی نہ ہو۔ لہذا محاکات کو ثانوی اور نطق کو اولین درجہ حاصل ہے۔

حکمت کے پہلو سے تجزیہ کیا جائے تو کلام کے حلق حسب ذیل ہو سکتے ہیں :

- ۱۔ علت فاعلی قوت نطق
- ۲۔ علت مادی الفاظ و معانی
- ۳۔ علت صوری حسن کلام
- ۴۔ علت غائی پیغام عقل

نطق معانی اخذ کر کے الفاظ کا جامہ تیار کرتا ہے۔ خواہ یہ الفاظ اختراعی ہوں یا نقالی اور محاکات کے ذریعہ درآمد کیے ہوئے کلام کی علت غائی لذت کو قرار دینا بوالعجبی سے کم نہیں، ہر قوت کے استعمال میں ایک لذت پوشیدہ ہوتی ہے جسے ظاہر کرنے کے لیے اساق مشتاق و بے قرار

ہوتا ہے۔ جاہل اس قوت کو لذت کی خاطر اور عاقل و دانا اس کو حکمت کے لیے استعمال کرتا ہے اس لیے حکمت و دانائی اور غفل و خرد کا پیغام ہی کلامی قوت کا مقصد قرار دیا جاسکتا ہے نہ کہ جہالت و سفاهت کے نتیجہ میں حاصل شدہ لذت کو حسن کلام یعنی کلام کی علت صوری کا کمال ”برول ریزڈ“ کی مثال ہے کیوں کہ حسن کلام کی علامت ابلاغ یعنی ذہن نشین کر دینا ہی قرار دی جاسکتی ہے۔

الفاظ و معانی جس قدر عمدہ، دلکش حسین اور پاکیزہ ہوں گے اسی قدر بلاغت کا حسن و کمال اور اجماز بھی ہوگا۔ ایسے کلام کی کوئی قدر و قیمت نہیں جو کمالِ صحت کے ساتھ برے گندے اور گھٹیا معانی کا حامل ہو، اس سے بہتر ہے کہ آدمی گونگا بن کر رہے، اظہار بہتر نہ کرے۔ ابو جعفر قدامہ کا خیال ہے:

”معنی و مفہوم کی فحاشی فی نفسہ ایسی چیز نہیں جو شعر کی خوبی پر پانی پھیرے
کیوں کہ لکڑی کی خرابی سے بڑھتی کے کمالِ فن میں کوئی عیب نہیں لگایا جاسکتا۔
ایک دوسری جگہ یوں بھی رقم طراز ہے:

”شاعری کی خوبی یہ نہیں ہے کہ وہ اپنے کلام میں صدق و صفا سے کام لے
بلکہ مطلوب یہ ہے کہ جب وہ کوئی معنی اخذ کرے تو موجودہ زمانہ کے اعتبار
سے اس میں رنگ پیدا کرے۔“

شعر و شاعر کے بارے میں قدامہ کا یہ خیال کتنا پسند، گندہ اور گھٹیا درجہ کا ہے، اس نے شعر و شعراء کو اصل مقام سے گرا کر کہاں سے کہاں پہنچا دیا۔ ایسی ہی بیچ پر چلنے والے شعراء کے متعلق قرآن میں وارد ہے: ”وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ“

اور شعراء کی اتباع گم کردہ راہ کیا کرتے ہیں

ہم تو کلام کے ان ہی محاسن کو محاسن مانیں گے جو کمالِ نطق کے نتیجہ میں پیدا ہوں شعر کے حسن وزن اور حسن صوت کے ساتھ اگر حسن معنی نہ ہو تو اسے عمدہ شعر یا کلامِ بلیغ ہرگز نہ کہیں گے۔ ایک آنکھ کا اندھا اور ناک کا چٹپا انسان اگر اپنی دوسری آنکھ نہایت خوب صورت رکھنا ہو تو اسے خوب صورت کیوں کر کہا جاسکتا ہے۔ البتہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کی ایک آنکھ خوب صورت

ہے۔ اسی طرح ایسے شعر کو عمدہ کلام نہیں کہا جاسکتا جو حسن معنی سے بالکل نہیں دامن ہو۔ اتنا ضرور کہا جاسکتا ہے کہ اس شعر کا وزن وغیرہ اچھا ہے۔ اصحاب فکر و نظر کے لیے باعث کشش کلام ہی ہوتا ہے جو حسن معانی اور جودت حسن دونوں کا حامل ہو۔ باقی احمقوں اور جہلاء کی تنہدات میں حامیانہ پن اسی ہوتا ہے کوئی وزن نہیں ہوتا۔

پھر یہ حقیقت بھی اہمیت کی حامل ہے کہ کلام کے اندر معنی ہی سب کچھ ہوتا ہے، الفاظ وغیرہ ظاہری لباس کا درجہ رکھتے ہیں۔ حسن باطن کے ساتھ حسن ظاہر بھی ہو تو کیا کہنا، حسن باطن کے ساتھ حسن ظاہر نہ ہو تو کوئی مضائقہ نہیں۔ مگر قبح باطن کے ساتھ حسن ظاہر کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی چونا پھری ہوئی قبر یا غلاظت کے اوپر لپٹا ہوا ورقِ لقرہ۔ اسے دیکھ کر وہی دھوکا کھا سکتے ہیں جو پاسبانِ عقل سے محروم ہوں۔

عربوں کا ادبی مذاق اس باب میں نہایت صاف ستھرا اور پاکیزہ تھا۔ انھوں نے اگر کسی کام کی تعریف و توصیف کی ہے تو صرف اس کے حسن باطن اور حسن معنی کی بنیاد پر کی ہے، قبح باطن اور غباثت معنی کی تو انھوں نے کھل کر مذمت کی ہے، یہ کیفیت تو ان کے نزدیک عجبیت اور غلامی کی دلیل تھی۔ زہیر بن ابی سلمیٰ مزنی جاہلی دور کا ایک معروف و مشہور اور ”سبع معلومات“ کا ایک ممتاز رکن شاعر گندرا ہے، خود کو وہ ایک پاکیزہ معیاری انسان کہہ کر اپنی تصویر یوں کھینچتا ہے۔

و ذی نعمۃ محتما و مشکرتھا و خصم یجاد یغلب الحق یا طلمہ
کچھ صاحبان ایسے ہیں جن پر تم نے اپنے انعامات کی تکمیل کر دی ہے، کچھ وہ ہیں جن کے انعامات کا تم نے شکریہ ادا کیا ہے، کچھ تم مقابل ہیں کہ ان کی باطل نوائی حق کو مغلوب کیے دے رہی ہے۔

دفعت جمعہ من القول صائب اذا ما اضل الناطقین مفاصلہ
مگر تم نے انہیں معروف اور راست گفتگو سے ایسے وقت میں دفع کر دیا جب کہ بولنے والوں پر فیصلہ کن گفتگو کی راہ گم ہو جاتی ہے۔

وذی فطل فی القول یحسب اندھ مصیب فما یبصر فهو قنا تلہ
اور کچھ خطا کا رگنٹا رکے غازی ایسے بھی ہیں کہ خود کو برحق تصور کرتے ہیں، چنانچہ جو کلام
بھی منہ میں آجاتا ہے کہہ ڈالتے ہیں۔

عبأت لہ حلما واکم مت غیبرا واعرضت عنہ وھو باد مقاتلہ
مگر تو نے ان کے حق میں تحمل اور دوسروں کے حق میں احترام کا موقف اختیار کر رکھا ہے
ایسے لوگوں کی تباہیاں کھلی تھیں مگر تم نے ان سے اعراض کیا۔

سلام عرب کے اندر فحش بے ہودہ گوئی، دریدہ دہنی، سفلیہ پن اور بدکلامی کی بکثرت اور کھل کر
مذمت کی گئی ہے، ان عیوب سے پر اشعار ان کے نزدیک مقبولیت کی سند حاصل نہیں کر سکتے،
یہی وجہ ہے کہ عمر نے اپنے لڑکے امرئ القیس کو جو بڑا ہی بدگو اور گندہ دہن شاعر تھا قتل کر دینے کا
حکم دے رکھا تھا۔ نابغہ دبیانی نے بادشاہوں کی شان میں قصیدہ گوئی شروع کی تو عربوں کی نگاہ سے
مگر گیا۔ مدحت و مذمت عربوں کے یہاں دونوں ہی پسندیدہ تھے مگر اپنے اپنے محل اور موقع پر،
پست اور ذلیل لوگوں کی مدح سرائی سے انھیں بے حد نفرت تھی۔ معرکہ قلاب کے اندر بشر اور اس کے
جو ساتھی کام آگئے تھے ان کا مرثیہ کہتے ہوئے دور جاہلیت کے مشہور شاعر طرفہ کی بہن خزلق ان کے
کارنامے پیش کرتی ہے۔

لاببعدن قومی الذین ھم سحر العداۃ وافتا لجزا
میری قوم (اپنے عظیم کارناموں کے باعث) زندہ باوجود دشمنوں کے حتیٰ میں رہے اور اوستوں
کے حق میں آفت ہے۔

النازلون بكل معترک والیطبون معاقد الاذر
ہر معرکہ میں اتر جانے والے مکر کی بندشوں میں پاکیزہ ہیں (دعیف و پاکدامن ہیں)۔
ان یبشروا یبھوا مات یندھا ینواعظوا عن منطق الھجر
چیتے ہیں تو لٹانے ہیں اور ہوش میں ہوں تو بیہودہ گوئی سے اجتناب ان کا قومی دستور تھا ہے۔

قوم اذا ركبوا سمعت لهم لفظاً من التائبه والناجر
یہ وہ لوگ ہیں کہ سفر میں زجر و ایراد انہوں کو ڈانٹنا اور پکارنا، کا ایک شوران میں سنو گے
من غیرو ما فحش میكون بهم فی منتج المسهرات والمهر
مگر یہ شور ایسے فحش سے خالی ہوتا ہے جو بچکڑوں اور بچکڑیوں کی ولادت گاہ میں ملتا ہے۔
جامعاً کہتا ہے

”اللہ تعالیٰ جسے اپنی معرفت کا حقیر حصہ عطا کرے، جسے اپنی محبت سے شاد کام
کر دے، اس کی جانب الفاظ و معانی کا دریا بہہ کر آئے، وہ سامع کو تکلف کی مشقت
اور قاری کو فہم کی زحمت سے نجات دے دے۔“

مطلب یہ ہے کہ بلاغت کا انحصار تمام تر ذہنی بعیرت، فکری طہات اور قلبی پاکیزگی پر ہے
اس کے بغیر کوئی کلام کلام نہیں کہا جاسکتا ہے۔ نہ ہی کوئی صحیح، عجیب تلی اور معقول بات زبان
نکل سکتی ہے۔ بلند ترین کلام قرآن پاک اور زبور ہیں۔ قرآن، انجیل، اور عربوں کے بیان کے
زبور ایک ایسا کلام ہے جو مردہ دلوں میں زندگی کی روح پھونکتا ہے۔ اقوام عالم کو پستی سے
آسمانوں کی رفعت پر پہنچاتا ہے۔ عرب کا ایک شاعر جبید بن الابرص کہتا ہے۔

القائل القول الذی مثله یمرع منه البعد الماحل

کلام ایسا کہتا ہے جس سے مردہ سرزمین لہلہا اٹھتی ہے
یہی وجہ ہے کہ عربوں نے سچی بات کی تعریف کی ہے۔ طرفہ کہتا ہے

ان احسن بیت أنت قائله بیت یقال اذا انشدته صدقا

سب سے عمدہ تمہارا شعر وہ ہے کہ سناؤ تو اسے سچائی کی سند دی جائے۔

مذکورہ بالا دونوں اشعار کے اندر پسندیدگی کی نگاہ سے ان ہی امور کو دیکھا گیا ہے جن
اخلاقی اور عقلی دونوں پہلو مجتمع ہو گئے ہوں۔ قرآن نے بھی اپنے کلام کو بلیغ اسی لیے کہا ہے کہ
دلوں کے اندر پیوست ہو جاتا ہے، ایسا ہی مؤثر کلام پیش کرنے کی اس نے تاکید کی ہے۔

وقل لهم فی انفسهم قولاً بلیغاً ان سے ایسی بات کہ جو ان کے دلوں میں اتر جا

معلوم ہوا کہ سب سے بلیغ کلام وہ ہے جو سب سے زیادہ دل نشیں اور غفل و خرد کو اسپر

کرنے والا ہو۔

وَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ اور اللہ ہی کے پاس ایسی دلیل ہے جو ذہن نشین ہو سکتی ہے۔
ہماری ادھر کی تمام گفتگوؤں کا حاصل یہ ہے کہ

- ۱۔ حسنِ کلام محض محاکات ہونے کا نہیں بلکہ معافی کو ذہن نشین کرانے کا نام ہے۔
- ۲۔ حسنِ کلام کا مقصد طرب و متی پیدا کرنا نہیں بلکہ عقل و خرد کی سچی پیامبری ہے۔
- ۳۔ اظہارِ کلام سے شاد کامی کا حصول اس بنا پر نہیں ہے کہ محاکات انسان کی فطرت میں داخل ہے بلکہ اس لیے ہے کہ انسان میں اپنی بلند سے بلند تر قوتوں کے استعمال کی فطری خواہش موجود ہے۔
- ۴۔ انسان کی امتیازی شان محاکات میں نہیں بلکہ نطق میں ہے۔

۵۔ صاحبِ کلام کو سچا اور باخبر ہونا چاہیے، دروغ گوئی انسان کو اس کے مرتبے سے گرا دیتی ہے۔

۶۔ معنی کی خرابی اور اس کا بے ہودہ پن کلامِ بلیغ کی تعریف سے بالکل خارج ہے۔

شعر و شاعری کے اندر کذب و مبالغے کا مقصد بھی صرف اتنا ہے کہ تمثیل کے زاویے ٹھیک ٹھیک بیٹھ جائیں۔ کسی مبہم اور غیر واضح واقعہ کو ایک مخصوص شکل دینا بڑا مشکل ہوتا ہے اس لیے اسے پیش کرنے میں نیالی رنگ بھی بھرنا پڑتا ہے، مقصود اس سے صرف واقعہ کی تصویر کشی ہوتی ہے، چنانچہ امثال و حکایات اور حیوانات کی داستانوں کے ذریعہ یہی تصویر مطلوب ہوتی ہے۔

تشبیہ وغیرہ کے اندر مبالغہ آرائی کا تعلق شعر اور ادیبوں کی اپنی حیات سے ہوتا ہے چنانچہ شدتِ جذبہ سے ایک ناقابلِ التفات واقعہ کو عظیم اور عظیم واقعہ کو خیر خیال کر لیتے ہیں جیسا کہ ایک مریض کو مدتِ قلیل، طویل مگر تندرست کو مدتِ طویل قلیل نظر آتی ہے۔ شعراء کے یہاں شبِ فراق کی سنگینوں اور اس کی درازیوں کا تذکرہ بہت ملتا ہے۔ ملک الشعراء امرؤ القیس اپنے مشہور معلقہ ”قفا بنک“ میں شبِ فراق کی تصویر یوں کھینچتا ہے۔

وَبِلَّامِ كُوجِرِ الْبَصَرِ دُخَى مَسَاوِلَهُ عَنَى بِالْوَاعِ الْصُومِ يَتَبَلَى

موج دریا کی طرح بھیا نک شب نے مجھ پر غم و افکار کے پردے ڈال دیئے وہ میرے عشق

کا امتحان لینا چاہتی تھی

وَأَسْدَفَ اعْجَازُ أَوْنَاعٍ بِكُلِّ كَلٍّ وَقُلْتُ لَهُ لِمَا تَمْطِي بِجَوْزِ لَا
 کچھ حصول کو ایک کو دوسرے پیچھے کر لیا اور جب اس نے اپنے وسط کو پھیلا لیا
 سینے کو بوجھل کر دیا تو میں نے کہا

بَصِيحٌ وَمَا إِلَّا صَبَاحٌ مِّنْكَ بِأَمْثَلِ أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا أَنْجَلَ
 صبح ہو جائے، مگر صبح بھی ہوئی تو کیا تجھ سے بہتر ہوگی اے شب دراز! چھٹ جا کہ
 بکل مفاسد القتل شدت بیبذل فَيَا لَكَ مِنْ لَيْلٍ كَانَتْ نَجْوَاهُ
 معلوم ہوتا ہے۔ جیسے مضبوط ٹی ہوئی رسیوں یہ کیسی شب ہے کہ اس کے تارے

کے ذریعہ بیدل پہاڑ سے باندھ دیے گئے ہوں كَأَنَّ الشَّرَّاءَ عُلِقَتْ فِي مَصَامِيهَا
 بآہر اس کتان الی صحر جندل ثَرِيًّا كَمَا لَگتی ہے جیسے اپنی منزل میں
 کتان رسیوں کے ذریعہ ٹھوس چٹانوں سے باندھ کر معلق کر دی گئی ہو

مقصود ظاہر ہے، شاعر اپنے احساس کی عکاسی کر رہا ہے نہ کہ کذب بیانی سے کام لے رہا ہے
 مبالغہ اگر اس حد سے آگے نہ بڑھے تو عین صداقت ہے، اس نادرک فرق کو کوئی نہ سمجھے اور احساس
 اور افزا میں فرق نہ سمجھ کر کذب بیانی کو شعر کا ایک جز تصور کر لے تو اس سے بڑھ کر نادانی کی بات اور کیا
 ہوگی۔ حقیقت یہ ہے کہ شعر کی بنیاد محض صداقت اور صفا پر مبنی ہے۔ وَاللَّهِ التَّوْفِيقُ

ایک نئی کتاب

نگارِ معنی

مرتب: ضیاء الحسن فاروقی

ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کے پسندیدہ اشعار کی بیاض سے فارسی اشعار کا یہ انتخاب پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی نے نہایت دیدہ ریزی سے کیا ہے اور اس پر ایک مفصل اور جامع مقدمہ لکھا ہے جس میں فارسی شعر و ادب کی شخصیت سازی کا تاریخی رول اور اس کی خصوصیات مؤثر انداز میں واضح کی گئی ہیں اور یہ بھی بتایا گیا ہے کہ خود ذاکر صاحب کی بلند شخصیت اور اعلیٰ فارسی شاعری کی جمالیات اور ان اقدارِ عالیہ میں جن کی وہ ترجمان تھی کس قدر ہم آہنگی تھی۔ شعروں کے انتخاب سے ذاکر صاحب کا ذوقِ جمال پوری طرح نمایاں ہے۔ یہاں ایک خاص سطح پر مولانا روم، سعدی شیرازی، خسرو، حافظ، فیضی، عرفی، نظیری، مسرر، منظر جان جاناں اور غالب سبھی سے آپ کی ملاقات ہوتی ہے۔

کتابت نہایت دیدہ زیب، طباعت اچھے کاغذ پر عمدہ آفسٹ، سائز ۱۸×۲۲

قیمت 35/=

ناشر: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ

نئی دہلی ۲۵

ملنے کا پتہ: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

مرزا خلیل احمد بیگ

اقبال کی نظری و عملی شعریات اقبالیات میں ایک گراں قدر اضافہ

اقبال کی نظری و عملی شعریات فولو آفسیٹ کے ذریعہ طبع شدہ ایک مختصر لیکن نہایت اہم کتاب ہے جو پروفیسر مسعود حسین خاں نے سری نگر (کشمیر) میں اپنے قیام کے دوران تصنیف کی ہے۔ پروفیسر آل احمد سرور ڈاکٹر کیٹر، اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی، کی تحریک پر کشمیر یونیورسٹی نے پروفیسر مسعود حسین خاں کو ۸۲-۱۹۸۱ء کے تعلیمی سال کے دوران میں بہ طور وزٹنگ پروفیسر اقبال انسٹی ٹیوٹ میں کام کرنے کی دعوت دی تھی۔ یہاں انھیں اچھے رفیقوں اور ذہین طالب علموں کی معیت حاصل ہوئی، اور اقبالیات سے متعلق کتابوں کے بے پناہ ذخیرے سے بھرپور استفادے کا موقع ملا۔ فرصت، فراغت اور اطمینان قلب، نیرماحول کی دلکشی نے اس میں چار چاند لگا دیے۔ یہی وجہ ہے کہ کشمیر میں اپنے قیام کو مسعود صاحب نے ”قیام حسین“ سے تعبیر کیا ہے اور اس کتاب کو اسی قیام حسین کی ایک ”یادگار“ کہا ہے۔

کشمیر میں اپنے قیام کے دوران پروفیسر مسعود حسین خاں نے اقبال کے فکر و فن کا جس گہرائی، عمیق خیالی اور زور و نفاذ سے ساتھ مطالعہ کیا ہے اس کا اندازہ ان کے اس جملے سے بہ خوبی لگایا جاسکتا ہے جو انھوں نے اس کتاب کے دیباچے ”حرفے چند“ میں تحریر فرمایا ہے:

”مُل کے کنارے نسیم باغ کے چاروں کے سائے تلے مجھے خدا انہیں تو کم از کم

اقبال کو بے نقاب دیکھنے کا موقع ملا“

اقبال کی نظری و عملی شعریات ایک مختصر کتاب ہونے کے با وصف اقبالیات میں ایک

گمراہ قدر اضافے کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کتاب پر ہر جہت کا مت کہنہ بہ قیمت بہتر والی مثل صدق آتی ہے۔ اس کتاب کے مطالعے سے اقبال شناسی کے کئی نئے گوشے سامنے آتے ہیں۔ جنہیں اقبالیات سے ٹھوڑی بھی دلچسپی ہے وہ اس امر سے غالباً واقف ہوں گے کہ ہندو پاک میں اقبال پر اب تک جتنا بھی کام ہوا ہے اس میں ان کے فن کے مقابلے میں ان کے فکری پہلوؤں پر زیادہ توجہ صرف کی گئی ہے۔ زیر نظر کتاب اقبالیات پر ان تمام کتابوں میں اس وجہ سے ممتاز درجہ رکھتی ہے کہ اس میں اقبال کی فکر کے مقابلے میں ان کے تصور فن و شعر اور زبان و اسلوب سے بحث کی گئی ہے۔ اور اس کے مختلف پہلوؤں کا احاطہ کیا گیا ہے۔

پوری کتاب دو بڑے حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے حصہ میں اقبال کی نظری شعریات سے بحث کی گئی ہے اور دوسرے حصے میں اقبال کی عملی شعریات کو مطالعے کا موضوع بنایا گیا ہے اقبال کی نظری شعریات کی بحث کو تین مختصر ذیلی حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے:

دالف، اقبال کا تصور حسن و فن و خودی سے پہلے

دب، اقبال کا تصور فن و شعر و خودی کے بعد

دج، اقبال کا تصور شعر

اسی طرح اقبال کی عملی شعریات کے بھی تین ذیلی حصے کیے گئے ہیں:

دالف، لسانی صلاحیت اور شعور

دب، صوتی آہنگ

دج، ہستی تجربے

کتاب کے شروع میں ۶ صفحات پر مشتمل پروفیسر آل احمد سرور کا ایک جامع اور وسیع ”پیش لفظ“ بھی شامل ہے جس میں پروفیسر مسعود حسین خاں کے اس علمی کارنامے کا تفصیلی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔

پروفیسر مسعود حسین خاں اگرچہ ایک ممتاز محقق اور ایک عظیم ماہر لسانیات ہیں، لیکن نقاد کی حیثیت سے بھی ان کا مرتبہ بلند ہے۔ اقبال سے انہیں خصوصی لگاؤ ہے۔ اقبال پر درس دینے کا انہیں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی اور عثمانیہ یونیورسٹی میں برسوں موقع ملا۔ اسی

دوران میں انھوں نے اقبال پر کئی مضامین قلم بند کیے۔ جن سے ان کی تنقیدی بصیرت کا بہ خوبی اندازہ ہوتا ہے۔ اقبال سے مسعود صاحب کی یہی دیرینہ انسیت، ڈرٹینگ پروفیسر کی حیثیت سے انھیں کشاں کشاں کشیر لے گئی۔ اقبال پر تفصیل کے ساتھ کام کرنے کا موقع صحیح محضوں میں نہیں حاصل ہوا جس کا پچوڑا اقبال کی نظری و عملی شعریات کی صورت میں اس ذلت ہمارے سامنے موجود ہے۔

جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، یہ کتاب دو بڑے حصوں پر مشتمل ہے، یعنی اقبال کی نظری شعریات، اور اقبال کی عملی شعریات۔ اقبال کی نظری شعریات کے تحت مسعود صاحب نے اقبال کے تصور حسن و فن، تصور فن و شعر اور فلسفہ خودی سے بڑے مدلل انداز میں بحث کی ہے۔ ان کے نزدیک اقبال کا تصور شعرا ان کے عالم تصور حسن و فن سے ماخوذ ہے۔ اور ان کا تصور فن ان کے تصور خودی کے تابع ہے۔ اسی لیے اقبال کے تصور شعر کو سمجھنے کے لیے وہ ان کے تصور فن سے بحث کرتے ہیں اور تصور فن کا ان کے تصور خودی سے کیا رشتہ ہے، وہ اس پر بھی روشنی ڈالتے ہیں۔ جہاں تک اقبال کے تصور حسن یا نظریہ حسن کا سوال ہے، بہ قول پروفیسر آل احمد سرور:

”پروفیسر مسعود حسین نے یہ درست کہا ہے کہ فلسفہ خودی پر راسخ ہونے سے پہلے چوں کہ ان کے یہاں وجودی فکر کا اثر غالب ہے اس لیے اسی کے تحت انھوں نے حسن کو دیکھا ہے، ہاں جب خودی کا فلسفہ ان کی فکر کا محور بن گیا تو نظریہ حسن و فن بھی اسی سانچے میں ڈھل گیا۔“

(پیش لفظ: اقبال کی نظری و عملی شعریات)

اس امر کا ذکر یہاں بے جا نہ ہو گا کہ اقبال بہ غرض اعلیٰ تعلیم ۱۹۰۵ء میں یورپ گئے۔ بہ قول پروفیسر مسعود حسین خاں یورپ جانے تک، بلکہ اپنے ابتدائی قیام یورپ تک وہ ایک ”علی الاعلان وجودی“ تھے۔ قیام یورپ کے دوران (۱۹۰۵ء تا ۱۹۰۸ء) ان کی فکر میں زہر و ست تبدیل پیدا ہوئی اور وہ وجودی فکر کی گرفت سے نکل کر فلسفہ خودی کے دائرے میں آ گئے۔ وجودی فکر کے دوران میں ان کا تصور حسن و فن محض ”روایتی“ رہا۔ وہ دیگر صوفیہ کی طرح خدا یا ہستی کو ”حسن مطلق“ سمجھتے تھے۔ یہ حسن مطلق ”ہر گیر“ ہے جس کا دوسرا نام ”محسن ازل“ ہے اقبال اسی کو ”حسن قدیم“ کے

نام سے بھی یاد کرتے ہیں اور کائنات کی ہر شے میں جاری و ساری بتاتے ہیں۔ پروفیسر مسعود حسین خاں کے خیال میں حسن کی ہمہ گیری کے تصور سے پیدا ہونے والی اقبال کی جمالیاتی فکر ”عام وجودی فکر سے مکمل طور پر ہم آہنگ ہے۔“ لیکن ان کا یہ بھی خیال ہے کہ ”حسن مطلق اور اس کی ہمہ گیری کے علاوہ اقبال نے اس دور میں کوئی منظم جمالیاتی فکر نہیں پیش کی ہے۔ البتہ شاعری اور خطوط دونوں میں انہوں نے فن شعر کے محاسن و معائب اور اس کے اجزائے ترکیبی کے بارے میں جستہ جستہ خیالات کا اظہار کیا ہے۔“

جیسا کہ ابھی کہا گیا ہے، قیام یورپ کے دوران میں اقبال کی فکر میں گہری تبدیلی پیدا ہوئی اور وہ وجودی نظریے سے تصور خودی کی جانب مائل ہو گئے۔ پروفیسر مسعود حسین خاں کے خیال میں وجودی تاخودی کے فلسفہ تک تبدیلی میں جرمنی کے حیات پرست مفکرین فیشٹے اور نیشٹے کے افکار کا خاص دخل ہے، اور یہ بات مثنوی اسرار خودی (۱۹۱۵ء) کے انگریزی ترجمے پر تبصرہ کرتے ہوئے بعض انگریز تبصرہ نگاروں نے بھی کہی ہے، لیکن اقبال نے نیشٹے کی تقلید و تنسیخ سے بالکل انکار کیا ہے۔ وہ پروفیسر نکلسن (NICHOLSON) جنہوں نے اسرار خودی کا انگریزی زبان میں ترجمہ کیا تھا، کے نام اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں:-

”بعض انگریز تبصرہ نگاروں نے اس سطحی تشابہ اور تامل سے جو میرے اور نیشٹے کے خیالات میں پایا جاتا ہے، دھوکا کھایا ہے، اور غلط راہ پر پڑ گئے ہیں۔“

دہ حوالہ عبدالسلام ندوی، اقبال کامل، طبع سوم

اعظم گڑھ: دارالمعارف، ۱۹۵۷ء، ص ۳۰۰

فلسفہ خودی کے زیر اثر آنے کے بعد اقبال کے یہاں فن و شعر کا ایک نیا تصور پیدا ہوتا ہے جس کی وضاحت انہوں نے اسرار خودی کے ایک باب ”حقیقت شعر و اصلاح ادبیات اسلامیہ“ میں پیش کی ہے۔ اقبال کے تصور خودی اور تصور فن کے ساتھ اس کے رشتے پر اظہار خیال کرتے ہوئے پروفیسر مسعود حسین خاں لکھتے ہیں:

”خوب درشت کی کسوٹی اب اقبال کے لئے خودی ہے۔ حقیقت مطلقہ اقبال کے لیے اب ”حسین مطلق“ کی حیثیت نہیں رکھتی بلکہ وہ ”فوق خودی“ ہے جو تخلیق کے کرب

سے پڑی تڑپتی ہے۔ جس نے کائنات کے ہر وجود کو ایک خودی کی شکل دے دی ہے جو خود اپنی جگہ تخلیقی عمل میں مصروف ہے۔ حسن و فن کا جواز اور استحقاق اب یہ ہو گا کہ وہ خودی کی بالیدگی میں مدد دیں۔ جس طرح صاحب خودی فاتح فطرت ہے اسی طرح فن کار بھی فطرت کے حسن پر اپنے سوز و دروں اور مہارت فن سے اضافہ کرتا ہے۔ اس طرح تفسیر فطرت کا عمل دو آئینہ ہو جاتا ہے۔“ (ص ۳۰)

وہ مزید لکھتے ہیں:

”اقبال کے خیال میں فن فطرت کی نقالی نہیں۔ وہ فن کو فطرت پر فوقیت دینے کے لیے مجبور تھے، اس لیے ان کے فلسفہ خودی کے چوکھٹے میں وہی فن کار محمود و مسعود ہے جو اپنے تخلیقی ذہن سے فطرت کے حسن میں اضافہ کر کے اپنی ذات کا ٹھہرہ اس پر لگا دیتا ہے۔“ (ص ۳۱)

فلسفہ خودی کے جمالیاتی مضمرات میں اقبال کے یہاں فن سے متعلق ”جلال اور جمال“ کے جو تصورات پائے جاتے ہیں، ان کی جانب بھی پروفیسر مسعود حسین خاں نے اشارہ کیا ہے۔ اقبال جلال اور جمال دونوں کو حسن کی صفت مانتے ہیں اور دونوں کا سرچشمہ خودی کو بتاتے ہیں۔ اقبال کے تصور خودی اور تصور حسن و فن سے بحث کرنے کے بعد پروفیسر مسعود حسین خاں نے اقبال کے تصور شعر کا تفصیلی جائزہ پیش کیا ہے۔ ان کے خیال میں اقبال کا شعر و ادب کی قیامت و قیمت ناپنے کا پیمانہ صرف ایک تھا یعنی یہ کہ وہ کہاں تک ”عیار زندگی“ پر پورا اترتا ہے۔ زیر نظر کتاب کے مطالعے سے اقبال کے تصور شعر کے بارے میں جو باتیں ہمیں معلوم ہوتی ہیں وہ یہ ہیں:

۱) ”اقبال“ فن برائے زندگی کے قائل تھے، لیکن ان کی ”افادیت“ اور مقصدیت، رسکن، مالشائی اور حالی کی ”مقصدیت“ سے قدرے مختلف تھی۔ ان کا نعرہ دراصل ”ادب برائے خودی“ کا نعرہ تھا۔“ (ص ۴۳-۴۴)

۲) ”وہ شعر کو محض الفاظ کی بازیگری نہیں سمجھتے بلکہ روایتی فکر اور عقیدے کے مطابق اس ملکہ کو دلیلی اور وہی شمار کرتے ہیں۔“ (ص ۴۴)

(۳) ”اقبال کا نظریہ شعر کسی منطقی فکر کا نتیجہ نہیں بلکہ مقصدی فکر کا زائیدہ ہے“

(ص ۴۵)

(۴) ”شعرو فن کے مقاصد میں حقیقت پسند ہونے کے باوجود اقبال کا شعرو فن کا

(ص ۴۶)

فلسفہ خالص وجدانی ہے۔“

(۵) ”ملکہ شعرو ہی اور ودیعی ہونے کے باوجود اقبال کے خیال میں پیہم یافت

(ص ۶۰)

کا طالب ہے۔“

زیر نظر کتاب کا دوسرا حصہ اقبال کی عملی شعریات پر مشتمل ہے جس میں مصنف نے اقبال کی لسانی صلاحیت اور شعور، نیز صوتی آہنگ کو مطالعے کا موضوع بنایا ہے۔ اسی کے ساتھ اقبال کے تہیتی تجربوں کا بھی جائزہ لیا ہے۔

اقبال کی لسانی صلاحیت اور شعور کا جہاں تک تعلق ہے، یہ سمجھی جاتے ہیں کہ ان کی مادری زبان پنجابی تھی۔ اردو اور فارسی ان کی ثانوی زبانیں تھیں جو علمی و ادبی ورثے میں انھیں ملی تھیں لہذا مسعود صاحب نے یہ بالکل سچ فرمایا ہے کہ خالص لسانی نقطہ نظر سے وہ ”اہل زبان“ نہیں ”زبان داں“ تھے اور زبان داں کو اہل زبان کے محاورے اور رزمہ پر قدرت حاصل کر میں جن وقتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے، اقبال ان سے بری نہیں تھے۔ اکثر ان سے تھا عدکی غلطا سرورد ہو جاتی تھیں۔ تذکیر و تانیث میں بھی وہ اکثر دھوکا کھاتے تھے، نیز الفاظ و محاورات کے نازک اختلاف اور ان کے بر محل استعمال میں بھی ان سے بعض اوقات چوک ہو جاتی تھی۔ اقبال کو اپنی ان تمام لسانی کمزوریوں کا شدت سے احساس تھا اور وہ انھیں دور کرنے کی پوری کوشش کرتے رہتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ تذکیر و تانیث کا رسالہ اپنے سر ہانے رکھتے تھے۔ داغ کی شاگردی بھی غالباً اسی لیے اختیار کی تھی کہ اہل زبان کی سند مل جائے۔ اقبال کی زبان پر اعتراضات کا سلسلہ ان کی زندگی ہی میں شروع ہو چکا تھا۔ اقبال نے ان میں سے بعض اعتراضات کے جواب بھی دیے، لیکن کہیں بھی انھوں نے ”اعتدال اور توازن“ کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑا۔ بقول پروفیسر مسعود حسین خاں ”ان کے جوابات کا مطالعہ کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کا اساتذہ کے کلام کا مطالعہ بہت وسیع تھا“

اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ الفاظ و تراکیب کی سطح پر اقبال کی شاعرانہ زبان ہمیشہ

فارسی عربی آمیز رہی۔ اس کی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ ان کے تمام تر ”مصادر اور مآخذ“ اسلامی تھے۔ چوں کہ اقبال کے یہاں عربی الفاظ کا استعمال اسلامی فلسفے کے تخلیقی اظہار کے لیے عین مناسب تھا، اس لیے ہندی لفظیات کا استعمال کسی بھی طرح موزوں نہیں ہو سکتا تھا۔ عربی فارسی کے استعمال پر کچھ لوگوں نے ”ترانہ ہندی“ اور ”نیا شوالہ“ کی زبان کا حوالہ دے کر یہ کہا اور افسوس ظاہر کیا تھا کہ وہ اپنی راہ سے بھٹک گئے تھے۔ پروفیسر مسعود حسین خاں نے اقبال پر اس الزام کو قطعاً غلط قرار دیا ہے کہ اپنی فکر کے اظہار کے لیے اقبال نے شروع ہی سے فارسی عربی لغات کا سہارا لیا ہے۔

ڈاکٹر یوسف حسین خاں اور محنوں گورکھ پوری کے حوالے سے پروفیسر مسعود حسین خاں نے اقبال کی شاعری کی اس خصوصیت کو سب سے زیادہ نمایاں اور موثر بتایا جس کو مجموعی طور پر ”تغزل“ کہا جاسکتا ہے۔ لیکن جیسا کہ مسعود صاحب کا خیال ہے، تغزل کی سب سے اہم خصوصیت اس کی موسیقیت ہوتی ہے جسے شعر کا ”صوتی ایکسٹرا“ کہہ سکتے ہیں۔ یہ بات بالکل واضح ہے کہ شعر کی موسیقیت آوازوں کے صحیح انتخاب و ترتیب، نیران کی تکرار اور ان کے مشاقانہ جوڑ توڑ ہی سے پیدا ہوتی ہے۔

اقبال کی شاعری کے صوتی نظام میں اردو کی تقریباً سبھی آوازیں (صوتیے) شامل ہیں، ان میں سے دس مصوتے، ۳ مصوتے ہیں۔ ۶ مصوتی آوازیں یعنی ’ف‘، ’ق‘، ’ز‘، ’ذ‘، ’خ‘ اور ’ر‘ عربی فارسی سے آئی ہیں، باقی تمام آوازیں ہند آریائی ہیں۔ بعض ہند آریائی آوازیں عربی فارسی کے ساتھ اشتراک رکھتی ہیں۔ اقبال کی شاعری کا صوتی پیٹرن (PATTERN) یا صوتی تاننا بانا اردو کی انہیں ۷ آوازوں سے مل کر تیار ہوتا ہے۔ لہذا پروفیسر مسعود حسین خاں کا یہ خیال بالکل درست ہے کہ ”فارسیت“ کا الزام اقبال کے شعری آہنگ ”پر عائد کیا جاسکتا ہے، ”صوتی آہنگ“ پر نہیں۔ اردو کی ایک آواز ’ق‘ کے تعلق سے مسعود صاحب نے بڑے پتے کی بات کہی ہے، یعنی پنجابی ہونے کی وجہ سے اقبال کی اردو میں ’ق‘ محض ”حرف“ ہے، صوت، ہمیں۔ ان کے یہاں ’ق‘ کی سماعی شکل ’ک‘ ہے۔ مسعود صاحب کا خیال

ہے کہ اس آواز کے سماعی پہلو سے بہرہ مند نہ ہونے کی وجہ سے اقبال اسے اپنے صوتی آہنگ میں نہیں کھپا سکتے تھے۔

ہائیت یا ہیکاربت (ASPIRATION) جیسے پھ۔ بھ۔ تھ۔ دھ وغیرہ اردو کی ایک اہم خصوصیت ہے جس سے پنجابی زبان عاری ہے۔ پروفیسر مسعود حسین خاں کا خیال ہے کہ اقبال جب بھی ہیکاربت یعنی ہائیت آوازوں سے مرکب الفاظ اپنی شاعری میں استعمال کرتے ہیں تو ان کی ہائیت دہیکاربت، ان کے صوتی آہنگ سے غائب رہتی ہوگی۔ اقبال کے صوتی آہنگ پر اظہار خیال کرتے ہوئے پروفیسر مسعود حسین خاں لکھتے ہیں:

”اردو فارسی شاعری کے وسیع مطالعہ اور اپنے ذوق موسیقی کی بدولت الفاظ کی صوتی قدر و قیمت کا انھیں پورا احساس تھا اور وہ جہاں چاہتے تھے اس کو کمال کے ساتھ استعمال کرتے تھے۔“

ان کا خیال ہے کہ اقبال نے ”صوت پرستی“ نہیں کی ہے، لیکن اصوات اور ان کے تلازمات سے نظم کی کیفیت کو اجاگر کیا ہے۔

پروفیسر مسعود حسین خاں نے اقبال کے ابتدائی دور کی دونوں ”ایک شام“ و ”دربائے نیکی“ ہائیڈل برگ کے کنارے پر، اور ”حقیقت حسن“ کے صوتیاتی تجزیے سے یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ”صوت و معنی“، کس طرح ہم آہنگ ہو جاتے ہیں۔ ان کے خیال میں ”ایک شام“ میں اصوات نے معنی کا مکمل طور پر ساتھ دیا ہے۔ اس نظم کی غالب مصمتی آوازیں۔

(DOMINANT CONSONANT SOUNDS) /خ/ /ش/ /س/ /ر/ اور /م/ ہیں جن کا

اجتماع اس نظم کے کلیدی لفظ ”خاموش“ میں پایا جاتا ہے۔ ان آوازوں کی مدد سے اقبال نے ماحول کی خاموشی اور قدرت کے خارجی مظاہر و مناظر میں پائے جانے والے سکوت و سکون کی بڑی کامیابی کے ساتھ عکاسی کی ہے۔

اقبال کی نظری و عملی شعریات کا آخری حصہ اقبال کے ہستی تجربوں سے متعلق ہے۔ یہ قول پروفیسر مسعود حسین خاں اقبال کے ہستی تجربات کا سلسلہ انگہ نیری شاعری کے زیر اثر قیام یورپ کی نظموں سے شروع ہوتا ہے۔ لیکن جیسا کہ مسعود صاحب کا خیال ہے اقبال

کے یہاں ہنپتی تجربے علی طور پر کسی نئی ہئیت کے اضافے یا مقررہ اوزان سے روگردانی کی حد تک نہیں پائے جاتے۔ یہ ضرور ہے کہ انھوں نے اصناف سخن کو نئے مطالب و مفاسیم کی ادائیگی کے موافق بنانے کے لیے اشعار یا بندوں کی تعداد میں حسب ضرورت تبدیلی پیدا کی ہے۔ یہ تبدیلی نظموں میں بھی دیکھنے کو ملتی ہے اور غزلوں میں بھی ان کی نظمیں ”صدائے درد“ ”شمع“ ”صبح کا تارا“ ”بچہ اور شمع“ وغیرہ ہنپتی رد و بدل کی اچھی مثالیں ہیں۔ اقبال نے اپنی غزلوں میں ہئیت کی تبدیلی کے جو تجربے کیے ہیں ان سے ان کی بعض غزلیں نظم نما بن گئی ہیں۔ اسی طرح ہنپتی تجربوں سے بعض نظموں میں غزل کی نغما اور نغمگی کا احساس ہوتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ جہاں تک ہئیت شعر کا تعلق ہے، بہ حیثیت مجموعی اقبال نے روایات شعر کو مقدم سمجھا ہے، اور جیسا کہ پروفیسر مسعود حسین خاں کا خیال ہے ”صرف کہیں کہیں مغربی ادبیات کی ہئیت نظم (POEM) سے متاثر ہو کر اردو شاعری کی ہئیتوں میں جدوی ترمیمات کر لی ہیں بعض اوقات مختلف ہئیتوں کو مرکب کر دیا ہے، بغیر مطلع اور منقطع کی غزلیں لکھی ہیں۔ عام طور پر اقبال نے ایک نظم میں ایک ہی بحر کا استعمال کیا ہے، لیکن ابتدا سے انھوں نے بعض نظموں میں خوب صورتی کے ساتھ ایک سے زائد بحروں سے کام لیا ہے۔“

جیسا کہ شروع میں کہا گیا ہے، اقبال کی نظری و عملی شعریات اقبال کے تصور فن و شعر اور زبان و آہنگ پر ایک نہایت اہم اور عالمانہ تصنیف ہے اور اقبالیات میں ایک گراں قدر اضافے کی حیثیت رکھتی ہے۔ اقبال شناسی کے اس اہم پہلو پر مزید کام کرنے والوں کے لیے یہ کتاب نشانِ راہ کا کام دے سکتی ہے جیسا کہ ہم جانتے ہیں اسلوبیاتِ اقبال پر لسانیاتی نقطہ نظر سے ابھی بہت کم کام ہوا ہے اور اقبال کے کلام کا صوتیاتی مطالعہ و تجزیہ تو ابھی اپنی بالکل ابتدائی منزل میں ہے۔ پروفیسر مسعود حسین خاں کی یہ تصنیف نہ صرف اقبال کے تصور فن و شعر کا مدلل احاطہ کرتی ہے، بلکہ کلامِ اقبال کے لسانیاتی و اسلوبیاتی، بالخصوص صوتیاتی مطالعہ و تجزیے کی ایک نئی جہت کی نشان دہی بھی کرتی ہے، جس میں مزید تحقیق و جستجو کی ابھی کافی ضرورت بھی ہے اور گنجائش بھی۔

ذاکر صاحب

اپنے آئینہ لفظ و معنی میں

مرتب: ضیاء الحسن فاروقی

اس کتاب میں ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کی بعض کیا اب انگریزی تحریروں و تقریروں کے ترجمے ان کے بعض اہم اردو خطبات و تقریریں ان کی مطبوعہ کیا اب تحریروں اور چند نہایت ہی اہم غیر مطبوعہ خطوط شامل ہیں ان تحریروں سے ذاکر صاحب کی سچی نہ ہست، نہ ہی انکا تعلیمی خیالات اور مسلمانوں کے اجتماعی مسائل سے ان کی گہری دلچسپی کا بھرپور اظہار ہوتا ہے۔ یہ تو معلوم ہی ہے کہ ذاکر صاحب کی تحریر و تقریر دونوں کا ایک خاص انداز تھا جو خوبصورت، دل نشین اور سب سے جدا تھا اور اس لحاظ سے وہ صاحب طرز مصنف اور مقرر تھے۔

کتابت عمدہ، طباعت آفسٹ کی اور کاغذ اچھا سائز ۱۸x۲۲
(ذبیہ طبع)

ناشر: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

ملنے کا پتہ: مکتبہ جامعہ لیڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

تبصرہ و تعارف

(تبصرے کے لیے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

مولف: مولانا حبیب الرحمن خاں میواتی

صفحات: ۶۶۹؛ طباعت: اچھی آفسٹ

ناشر: میوات اکیڈمی، متصل جامع مسجد گھاسیڑہ،

ضلع گورکھاؤں۔ (ہریانہ)

قیمت: ایک سو پچاس روپے

ملنے کا پتا: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی-۲۵

مولانا حبیب الرحمن خاں میواتی کا واقعی یہ کارنامہ ہے کہ انھوں نے اس نئے لیکن اہم موضوع پر قلم اٹھایا اور ترتیب و تالیف اگرچہ کہیں کہیں نساج ہو ا ہے اور تاریخ و سنہ کی غلطیاں ہیں) کا حق ادا کر دیا۔ میواتی اپنی گونا گوں خصوصیات کے لیے مشہور ہے لیکن شاید کم ہی لوگوں کو معلوم تھا کہ اس قوم کا وطن یعنی میوات کا علاقہ اپنے دامن میں کیسے کیسے جلیل القدر بزرگوں اور علماء و صلحاء کو چھپائے ہوئے تھا، مولانا حبیب الرحمن صاحب نے پردہ اٹھایا تو نگاہوں کے سامنے صدیوں پر پھیلے روحانی مناظر پھر گئے۔

کتاب پر مولانا کا مقدمہ دلچسپ اور پر از معلومات ہے، میواتی کی تاریخ کا ایک خاکہ اس سے سامنے آ جاتا ہے اور یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ میوات کا علاقہ دہلی پر کس کس طرح اثر انداز ہوا ہے۔ اگر ہم مولانا کے خیالات کو جو صحیح بھی ہو سکتے ہیں، احتیاط کے طور پر نظر انداز بھی کر دیں

تو بھی ہیں بہت سے تاریخی حقائق کا علم ہو جاتا ہے۔ دوسرا حصہ کتاب کا ”میوات کے مراکز رشد و فلاح“ کے عنوان سے ہے جس کے تحت مدارس اور خانقاہوں کا ذکر بڑی تفصیل سے کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ صوفیائے میوات کی ترکیب سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ اس کتاب میں صرف ان صوفیاء کا ذکر ہے جو نسلی و خاندانی طور پر مپونے، بلکہ وہ تمام بزرگانِ دین جو اس علاقے میں رہتے تھے اور ان کے دم سے رشد و ہدایت کی محفلیں قائم تھیں، علاقہ میوات کے صوفیہ تھے۔ اس طرح یہ علاقہ کبھی ہندستان میں اسلام کی آمد کے بعد، اہل اللہ کے قدم بابرکت سے محروم نہیں رہا۔

اس کے بعد کتاب کا دوسرا اہم حصہ میوات کی عہد ساز شخصیتوں کے تذکروں اور کارناموں پر مشتمل ہے۔ جو بڑا معلوماتی ہے، پھر سلسلہ چشتیہ، سلسلہ مداریہ، سلسلہ قادریہ، سلسلہ نقشبندیہ کے مشائخ اور سہروردی مجاہدین کا تفصیلی ذکر ہے، فقہاء و دانش وران میوات پر الگ ایک باب ہے۔ اور یہ ساری داستان کئی سو صفحات پر پھیلی ہوئی ہے۔ اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ کیا کچھ اس کتاب میں نہ ہو گا۔ تبصرہ نگار نے پوری کتاب جستہ جستہ کر کے پڑھ ڈالی، اور اگر اس نے ایک طرف تاریخی معلومات سے اپنے دماغ کو معمور کیا تو دوسری طرف حضرات صوفیہ کے پرہیزگاروں اور دشواریوں کے باوجود تبلیغ اسلام کے لیے ان کے مساعی کے بیان سے اپنے قلب کو روشن اور منور کیا، بعض مقامات پر تو عجیب روح پرور اور ایمان افروز کیفیت محسوس ہوئی اور مولانا حبیب الرحمن صاحب کے لیے دل سے دعا نکلی۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ہندستان میں اسلام کی اصل تبلیغ صوفیائے کرام کی کوششوں اور ان کی پاکیزہ زندگی ہی کی مرہونِ منت ہے۔ میوات کے علاقے میں میوہ قوم کی شجاعت اور عیت اسلامی نے جب وہ حلقہ بگوش اسلام ہو گئی، اسلام کا دفاع کیا اور بزرگوں کے کام اور نام کو زندہ رکھا، اس سلسلے میں زیر تبصرہ کتاب میں بڑے دلچسپ واقعات اور اہم معلومات ملتی ہیں، مؤلف موصوف نے اپنی محنت و جانفشانی، ماخذوں کی تلاش میں اپنی کدوکاش اور موضوع متعلقہ پر مطالعے کی وسعت سے اس کتاب کو ایک دستاویزی حیثیت کی تالیف بنا دیا ہے، آئندہ کئی نسلوں کے لیے یہ کتاب ایک اہم ماخذ ثابت ہوگی، اور دانش گاہوں، مدرسوں اور خانقاہوں میں غرض ہر جگہ

اس کی مانگ ہوگی، طرز نگارش سادہ لیکن اثر انگیز ہے اور اسی لیے دلکش بھی۔ بس قیمت کچھ زیادہ ہے، شور و پے ہوتی تو شاید زیادہ وسیع حلقے میں پھیلیتی۔ کتابت و طباعت اچھی ہے اور کاغذ بھی عمدہ۔
(ضیاء الحسن فاروقی)

مرتبہ: محمد اختر

معرفت الہیہ (اول۔ دوم) ناشر: مکتبہ الفلاح، دیوبند (دیوبند)

قیمت: ۶۵ روپے

یہ کتاب مشہور صوفی بزرگ مولانا شاہ عبدالغنی صاحب پھولپوری کے ان ارشادات اور تقریروں کا مجموعہ ہے جو انھوں نے مختلف جگہوں پر کیں اور جو ۱۶ برس کے عرصے پر محیط ہیں۔

شاہ عبدالغنی مرحوم حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کے خلیفہ تھے ۱۲۹۷ھ میں ضلع اعظم گڑھ کے ایک گاؤں، چھاؤں، میں ولادت ہوئی لیکن عمر کا بیشتر حصہ چول کھچاؤں کے نزدیک واقع قصبہ پھولپور میں گذرا اسی مناسبت سے پھولپوری مشہور ہوئے۔ آپ کے والد کا نام شیخ امانت اللہ تھا جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ صاحب کرامت بزرگ تھے۔

شاہ عبدالغنی صاحب نے ابتدائی عربی کی تعلیم جون پور میں مولانا ابوالخیر مکیؒ سے حاصل کی اور اس کے بعد مولانا سید امین صاحب نصیر آبادی کے پاس پھر جامع العلوم کان پور میں مشکوٰۃ شریف تک تعلیم پائی۔ معقولات کی تعلیم کے لیے بعد ازاں مدرسہ عالیہ رام پور تشریف لے گئے جہاں مولانا فضل حق اور مولانا علی قاری حسین خاں صاحب موجود تھے۔ یہیں سے درس نظامی کی سند حاصل کی۔ کچھ عرصہ مولانا ماجد علی صاحب کی خدمت میں گلاڈائی بھی رہے۔ اس کے بعد مختلف جگہوں پر تدریس کے فرائض انجام دیتے رہے۔

جون پور کے زمانہ قیام کے دوران ہی (سوائے میر اعظم گڑھ میں) ۱۳۱۷ھ میں شاہ اشرف علی تھانویؒ سے بیعت ہوئے حضرت تھانویؒ کی ایسا پرستش ۱۳۱۷ھ میں شاہ عبدالغنی صاحب نے پھولپور میں مدرسہ روضۃ العلوم قائم کیا اور ۱۳۱۷ھ میں قصبہ سوات میر میں مدرسہ بیت العلوم بھی قائم کیا۔ آخری ایام آپ نے پاکستان دہلی میں بسر کیے اور یہیں پر اگست ۱۹۶۳ء مطابق ربیع الاول ۱۳۸۳ھ میں انتقال ہوا۔

شاہ صاحب سے جو کتابیں منسوب ہیں۔ ان کی تفصیل اس طرح ہے (۱) اصول الوصول (۲) معیت الہیہ (۳) صراط مستقیم (۴) ملفوظات ووصفوں میں اور (۵) براہین قاطعہ اور اس کے علاوہ پیش نظر کتاب معرفت الہیہ جو شاہ عبدالغنی صاحب کے خادم خاص مولانا محمد اختر صاحب نے مرتب کی۔ یہ کتاب دراصل مختلف مجالس کے ان ارشادات و تقاریر کا مجموعہ ہے جو مولانا اختر صاحب قلم بند کر لیا کرتے تھے۔ کتاب کے شروع میں مرتب نے شاہ صاحب کے حالات زندگی کا کافی تفصیل سے بیان کیے ہیں اور ان کے بارے میں مرتب کا دعوا ہے کہ یہ شاہ صاحب سے تصدیق شدہ ہیں۔ لکھتے ہیں :

”حضرت والا دامت برکاتہم اپنے حالات قلم بند کرنے سے منع فرماتے تھے لیکن چند مخصوص احباب نے جب یہ عرض کیا کہ اس وقت جو حالات قلم بند ہوں گے وہ حضرت والا کی تصدیق سے مقبر ہوں گے اس لیے اس مصلحت کے پیش نظر حضرت والا نے اجازت عنایت فرمادی، لہذا اختر نے ان مختصر حالات کو قلم بند کر کے حسب اجازت حضرت مرشدی... معرفت الہیہ میں شامل کر دیا“

کتاب دو حصوں پر مشتمل ہے اور تقریروں کو موضوع کے لحاظ سے ترتیب دینے کا التزام نہیں کیا گیا ہے۔ اس کی وجہ شاید یہ رہی ہو کہ تقریریں جو کتاب میں ہیں وہ خود کسی موضوع کو بنیاد بنا کر نہیں کہی گئی ہیں اور متنوع مضامین کا احاطہ کرتی ہیں۔

(محمد عرفان)

آدبی اور تہذیبی خبریں

ہندستان کی مسلم خواتین کے موضوع پر ورک شاپ

جامعہ ملیہ اسلامیہ کے شعبہ عمرانیات کے زیر اہتمام اور اسی شعبے کی ڈاکٹر (مسٹر) موہنی انجم کی ڈائرکٹر شپ میں ہندستان کی مسلم خواتین کے موضوع پر ایک ورک شاپ ۸ دسمبر تا ۱۰ دسمبر ۱۹۸۶ء جامعہ میں منعقد ہوئی۔ جس میں مختلف یونیورسٹیوں کے اساتذہ اور ریسرچ اسکالرز خصوصاً وہ جن کا مضمون عمرانیات ہے، نے حصہ لیا۔ ورک شاپ کا افتتاح اور افتتاحیہ جلسے کی صدارت شیخ الجامعہ پروفیسر علی اشرف نے کی اور کلیدی خطبہ پروفیسر عبدالرفیق سید صدر شعبہ عمرانیات اور ڈین فیکلٹی آف سوشل سائنسز نے پڑھا۔ ورک شاپ کئی لحاظ سے کامیاب رہی۔

ساتھی جو کچھڑ گئے

اردو ادب و صحافت کی دنیا کی کئی محبوب شخصیتیں ۱۹۸۶ء میں ہمیشہ کے لیے درغ مفارقت دے گئیں، ڈاکٹر سید عبداللہ خواجہ منظور حسین، محمد طفیل، انظر علی فاروقی، حیات احمد گدی، صادق اندوری، ضیافت آبادی، بلونت سنگھ، محمد مسلم اور موسیٰ کلیم برقی ایشیا نووی غرض کیسے کیسے روشن ستارے ٹوٹ گئے۔ خدا کرے، ۱۹۸۷ء میں ہمیں ایسے علم ناثانے پریں۔

بیگم صالحہ عابد حسین کو غالب ایوارڈ

۱۹۸۶ء کے غالب انعامات غالب انسٹی ٹیوٹ کی طرف سے بیگم صالحہ عابد حسین، پروفیسر نور الحسن ہاشمی

م م، راجیندر کشمیری لال ذاکر اور ابو جعفر زیدی کو ملے ہیں،

رسالہ جامعہ کا مجیب نمبر (۶۱۹۸۶)

جامعہ نگر: ۸۶ء میں مکتبہ جامعہ ملیٹڈ نے مجیب صاحب، احوال و افکار مجموعہ مضامین جو مجیب صاحب کی خدمت میں ان کی ۸۲ ویں سالگرہ پر پیش کیا گیا، شائع کی۔ اس کتاب کو مرتب کیا تھا ضیاء الحسنی راجی مشیر الحق، شہاب الدین انصاری اور عبداللطیف اعظمی نے۔ اسی کی تاریخ اشاعت سے متقبل شائع ہوا مجیب صاحب پر ڈاکٹر صادق زکی کا پی ایچ ڈی کا مقالہ محمد مجیب، حیات اور اردو خدمات کے نام سے۔ اب ۶۱۹۸۶ میں رسالہ جامعہ کا مجیب نمبر دہانت ماہ ستمبر و اکتوبر ۱۹۸۶ء بڑی آب و تاب سے شائع ہوا ہے جس میں مجیب صاحب کی تصویریں، غیر مطبوعہ تحریریں، خود نوشت سوانح کا ایک حصہ، علالت سے پہلے اور بعد کی تحریریں کے نمونے، مشہور اہل قلم کے مضامین اور خود مجیب صاحب کے بعض اہم اردو مضامین اور انگریزی مضامین کے ترجمے اور نہ معلوم کتنی دلچسپ اور معلومات افزا چیزیں شامل ہیں، اس کے صفحات کی تعداد ۳۴۴ ہے۔

جشنِ ذاکر حسین

جامعہ ملیہ اسلامیہ نے امسال، ۱۹۸۷ء میں فروری کے اوائل میں ذاکر صاحب کی ۹۰ ویں سالگرہ کے سلسلے میں ایک بڑا جشن منانے کا پروگرام بنایا ہے۔ اس موقع پر ۸-۱۰ دن تک مختلف علمی و تعلیمی و تہذیبی اور کھیل کود کے پروگرام ہوں گے جن میں زمر سہی اسکول کے بچوں سے لے کر پی۔ ایچ ڈی کے طالب علم اور اساتذہ اپنے اپنے ذوق اور میدان عمل کے لحاظ سے حصہ لیں گے۔ معلوم ہوا ہے کہ اس موقع پر کئی سال بعد جامعہ کا جلسہ تقسیم اسناد بھی منعقد ہوگا، یہ بھی بتا چلا ہے کہ ایوان حکومت کے محضر راہکین، وزراء، عہدہ دار، غیر ملکی سفراء دانش ور، عالم اور فاضل اور پبلک لائف سے متعلق ممتاز شخصیتیں جامعہ تشریف لائیں گی۔ بتایا گیا کہ اس موقع پر علمی موضوعات پر سیمینار کے علاوہ ذاکر صاحب مرحوم سے متعلق کئی مطبوعات بھی منظر عام پر آئیں گی اور ایک کل ہند مشاعرہ بھی ہوگا۔

چھپایا گیا
ڈیڑھ روپے

جامعہ

سالانہ قیمت
۱۵ روپے

شمارہ ۱

بابت ماہ فروری ۱۹۸۷ء

جلد ۳۸

فہرست مضامین

۳	ضیاء الحسن فاروقی	شذرات
۹	ڈاکٹر یعقوب عمر	سعدی و علوم درس گاہی و خانقاہی
۱۷	جناب شیخ محمد اسماعیل اعظمی	وحی زبان میں فارسی اور ہندوستانی الفاظ
۲۴	جناب طاہر حسین کانگی	کلام شبلی: قومی اور سیاسی رجحانات
۳۳	محمد عرفان	تبصرہ و تعارف
		۱۔ شاہنشاہ رسول
		۲۔ فضائل صحابہؓ
		۳۔ پیام اقبال
۳۹		علمی خبریں

مجلس ادارت

پروفیسر علی اشرف
پروفیسر مسعود حسین
ڈاکٹر سلامت اللہ
ضیاء الحسن فاروقی

مدیر

ضیاء الحسن فاروقی

مدیر معاون

عبداللطیف اعظمی

خط و کتابت کا پتہ

ماہنامہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

طابع و ناشی: عبداللطیف اعظمی۔ مطبوعہ: بریلی آرٹ پریس۔ پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۲

شذرات

اس ماہ فروری کے پہلے پھتے میں جشنِ ذاکر منایا جا رہا ہے، اسکول اور یونیورسٹی کے اساتذہ و طلباء اس کی گونا گوں تقریبات میں حصہ لے کر اسے کامیاب بنائیں گے۔ جشن کی آخری تقریب ۸ فروری کو ہوگی جو ذاکر صاحب مرحوم کی پیدائش کا دن ہے۔ امسال اس دن ان کو اس دنیا میں آئے نوے برس ہو جائیں گے۔ وہ ۸ فروری ۱۸۹۷ء کو پیدا ہوئے تھے اور ۳۱ مئی ۱۹۶۹ء کو ۷۲ سال کی عمر میں ان کا انتقال ہوا۔ کیسی پاک صاف اور بھری پُری زندگی انہوں نے گزاری اور لاکھوں کروڑوں انسانوں کی بہترین یادوں اور دعاؤں کے ساتھ اپنے پیدا کرنے والے سے جا ملے۔ ذاکر صاحب کی بھری پُری زندگی دراصل و مشغول زندگی تھی جسے تصوف کی اصطلاح میں اقدارِ عالیہ کی خدمت کی زندگی کہا جاتا ہے۔ مرحوم نے اپنی زندگی اسی طرح بسر کی اور جو کام بھی کیا خدا کا کام سمجھ کر کیا جہاں بھی رہے اور جس حال میں بھی رہے، درویشانہ رہے۔ سر پر کلاہ تتری، بھی رہی لیکن ایک لمحے کے لیے بھی درویشی کی خوبیوں سے الگ نہ رہے، انہوں نے مولانا عبدالمجید دریا بادی کو پٹنہ سے ایک خط میں یہ بلیغ جملہ لکھا تھا کہ آئیے اور میرے ساتھ قیام کیجیے کہ راج بھون درویشوں ہی کے رہنے کی جگہ ہے۔

درویشی کی ایک قدرِ احترام آدمی دادمیت ہے، فرد، اس کی ذات اور اس کی شخصیت کی تعمیر عمر بھر ذاکر صاحب کا وظیفہ زندگی رہا کیوں کہ وہ اس رمز سے خوب واقف تھے کہ ساج

میں دینی و اخلاقی قدروں کی خدمت آنا و فرد کی شخصیت ہی کر سکتی ہے، شخصیت جس کی تہذیب و تربیت اس طرح کی گئی ہو کہ اس میں اقدار عالیہ کا شعور پیدا ہو اور یہ یقین کہ ان اقدار کی خدمت ہی منشائے الہی ہے۔ ذاکر صاحب کے نزدیک یہی مغیر دانش و رسی اور سچی ندہیت تھی۔

اب آپ ایسی دانش و رسی اور ندہیت کی جھلک ذاکر صاحب کے الفاظ میں دیکھیے انھوں نے ۱۹۶۷ء میں مٹی گن یونیورسٹی (امریکہ) کے جلسہ تقسیم اسناد کے خطبہ میں فرد کی اہمیت پر زور دیا تھا اور کہا تھا: ”ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ فرد اس کائنات کا محض ایک ذرہ نہیں ہے، بلکہ خود انسانیت، اس کے خواب، اس کی امیدیں اور آرزوئیں اس سے عبارت ہیں۔ اس کی خاطر ہمیں صرف اسی وقت نہیں بلکہ ہمیشہ ان اقدار کی بار بار جانچ کرتے رہنا چاہیے جو اس کی زندگی کے تانے بانے میں شامل ہیں۔ یہ بات عقل اور انسان کے ذہنی و اخلاقی معیار سے گری ہوتی ہے کہ حالت موجودہ کو صرف اس لیے منظور کر لیا جائے کہ موجودہ حالت ایسی ہی ہے اور نا سمجھ اور بے وقوف لوگوں کی اکثریت نے اسے تسلیم بھی کر لیا ہے“

اس خطبے میں اپنے امریکی سامعین کو خطاب کرتے ہوئے انھوں نے یہ بھی کہا تھا کہ اگر ہم آج اپنے تخلیقی کاموں کا جائزہ لیں اور یہ دیکھیں کہ ان میں کیسے کیسے طرزِ اظہار کا استعمال ہوا ہے، تو معلوم ہوگا کہ ہماری متعدد تخلیقی سرگرمیوں میں فرد کی اپنی ذات کی اہمیت نظر انداز کی جا رہی ہے، مثلاً ”فرد کی حیثیت کو ختم کرنے کے کام میں آرٹ اور ادب مشغول ہیں۔ انسان کی ظاہری شکل و صورت پر زیادہ سے زیادہ حقیقت پسندانہ زور دے کر فرد کی شخصیت کو مٹا دینے کے کام میں آرٹ اور ادب دونوں نے حصہ لیا ہے۔ انسانی شکل و صورت کو جس کے متعلق کبھی یقین کیا جاتا تھا کہ اسے خدا نے اپنی ہی شکل سے مشابہ بنایا ہے، آرٹ کے نام سے اب بھونڈی بد شکل اور اس کے مختلف اعضاء کو علاحدہ علاحدہ کر کے بے جوڑ اور نامناسب طریقے سے جوڑ کر انتہائی مضحکہ خیز اور ڈراؤنی صورت دے دی گئی ہے۔ ایک طرف ادب ہے جو اپنے وسائل کو فرد کے اوپر نہ نقش جانے کے لیے استعمال میں لا رہا ہے کہ باطن کی کوئی حقیقت نہیں

اور زمانہ دراز سے انسان جو خواب دیکھتا آیا ہے، جن آرزوؤں کی پرورش کرتا آیا ہے، وہ سب فضول ہیں اور ان کی کوئی ذاتی قدر و قیمت نہیں ہے، اور چوں کہ یہ طرز فکر جدید ترین فیشن ہے، اور جدید ترین کی تعریف یہ ہے کہ وہ صحیح ترین اور بہترین بھی ہے، اس لیے اسے بخوشی تسلیم کر لیا جاتا ہے اسے یقین دلایا جاتا ہے کہ اسے اپنی اصل کو اپنے طبعی وجود سے زیادہ گہرائی میں جا کر دیکھنے کی کوشش نہیں کرنی چاہیے، اور نہ دنیا کو جتنی اور جیسی وہ ظاہری طور پر نظر آتی ہے اس سے زیادہ اور کچھ تصور کرنا چاہیے۔ ہمیں بتایا جاتا ہے کہ ترقی نے آرٹ اور لٹریچر کو انسان سے بہت قریب کر دیا ہے اور کتابوں کی پیداوار کی کوئی انتہا باقی نہیں رہی لیکن تعداد نے کتابوں کی خوبی اور معیار کو بالکل گم کر دیا ہے اور بہت سی چیزوں نے کافی کی طرح ہمہ وقت تیار رہنے کی صفت حاصل کرنے کی کوشش کی ہے۔ فرد نے دراصل اس نئی دنیا اور نئی تہذیب کی گراں قیمت ادا کی ہے۔ اگر فرد کی تحلیل کی یہی رفتار رہی تو دیکھنا یہ ہے کہ مستقبل میں اس کا انجام کیا ہو گا!

ذاکر صاحب کی مذہبیت کا تصور بڑا وسیع تھا اور اسلام کے متعلق ان کا تحلیل بھی بہت وسیع اور عالم گیر تھا۔ وہ اپنے مذہبی تصور کو ہمیشہ ایک خاص انداز سے پیش کرتے تھے جس میں ایک کشش ہوتی تھی، بمبئی کے یوسف مہر علی سنٹر کا افتتاح کرتے ہوئے انھوں نے ایک اچھے مسلمان کی جو اسلام کا واقعی نمائندہ ہو، تصویر کھینچی تھی۔ اس سے ہم ذاکر صاحب کے تصور مذہب کا بہت کچھ اندازہ کر سکتے ہیں۔ انھوں نے کہا تھا: ”میں یوسف مہر علی کو ایک ہندوستانی اور بچا ہندوستانی قرار دینے میں بڑی خوشی اور اطمینان محسوس کرتا مگر مجھے شبہ ہے کہ اگر ہوئے بھی تو ایسے بہت کم لوگ ہوں گے جو میرا مقصد سمجھ پائیں گے۔ میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ وہ ہندو تھے کیوں کہ یوسف مہر علی ایک مسلمان خاندان میں پیدا ہوئے تھے۔ میں یہ بھی نہیں کہہ سکتا کہ وہ مسلمان تھے اس لیے کہ انھوں نے خود مذہبی امتیازات کو تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے... لیکن روایت اور کلچر نے اچھے مسلمان کی تصویر کھینچ رکھی ہے جس میں، جب کبھی کوئی اچھا مسلمان نظر آ جاتا ہے، جان پڑ جاتی ہے۔ مجھ میں وہ ادبی قدرت نہیں ہے کہ میں اس تصویر کو

اس سے روشن اور متوازن رنگوں کے ساتھ دوبارہ پیش کر سکوں۔ میں صرف اتنا ہی کر سکتا ہوں کہ اس کا محض ایک خاکہ آپ کے سامنے رکھ دوں۔

”ایک قدیم تعریف کے مطابق اچھا مسلمان وہ ہے جو دریا کی طرح سخاوت رکھتا ہے، سورج کی طرح فیض رساں ہے اور دھرتی کے مثل مہان نواز ہے۔ مصیبت زدہ لوگوں کی آواز پر ان کی مدد کو پہنچ جاتا ہے بے سہارا لوگوں کی ضرورتوں کو پورا کرتا ہے، لوگوں کے رنج و غم سے اس کے اندر دکھ، درد اور بے چینی پیدا ہوتی ہے، وہ انہیں لوگوں میں رہتا ہے اور ان کی تمام تکلیفوں اور سختیوں کو خود بھی برداشت کرتا ہے جو لوگ اسے نقصان پہنچاتے ہیں اس کے بدلے میں وہ ان کے ساتھ فیاضی اور ایثار کا برتاؤ کرتا ہے۔ اچھا مسلمان دوستی پیدا کرتا ہے کیوں کہ دوستی ہی وہ جلوہ گاہ ہے جہاں خدا اور انسان کے درمیان سچے تعلق کا جلوہ نظر آتا ہے اور ایک اچھا دوست بننے کے لیے اپنے اندر وہ سماجی خوبیاں پیدا کرتا ہے جو اس کے ساتھیوں کو بہت پسند آتی ہیں، مثلاً عادات و اطوار میں دل کشی، خوش کلامی، دلال اور جی کو لگتی ہوئی بات کرنے کی قابلیت، ادب اور آرٹ کی دلچسپیوں سے لطف اندوز ہونے کا ذوق اور ایسی تفریہوں میں شرکت جن سے ظاہر ہو کہ اس کے دل میں اپنے احباب کے ساتھ کتنی وابستگی اور مقدس اور دین دار لوگوں سے کتنی عقیدت ہے۔ مسادات پر عمل اس کے لیے ایک حکم کی تعمیل ہی نہ ہو بلکہ یہ اس کے مزاج میں رچی ہوئی ہو اور طبیعت ثانیہ بن گئی ہو جو کسی حال و باقی نہ جاتی سکے۔ نیک مسلمان صرف خدا سے محبت کرتا ہے لیکن اس طرح کہ وہ لوگ جو اس کے ساتھ رہتے ہیں یہ محسوس کرنے لگتے ہیں کہ وہ صرف انہیں سے محبت کرتا ہے۔

”کیا یہ اوصاف ایسا چمکٹا پیش کرتے ہیں جس میں یوسف مہر علی کی تصویر لگا دی جائے؟ اگر ایسا ہے تو وہ ایک اچھا مسلمان تھا...“

ایک بڑا سانحہ | ۸ جنوری ۱۹۸۷ء کو ایک بڑا دل دوز حادثہ اہل جامعہ پر گزرا، مامون اظمیٰ مرحوم جو بیچلر آف فائن آرٹس کے سال دوم کے طالب علم تھے، جامعہ

کے کمپس کے قریب ایک تیز رفتار بس کی زد میں آگئے اور چند منٹ بعد اس دنیا سے رخصت ہو گئے، انا للہ وانا الیہ راجعون، میت پوسٹ مارٹم کے بعد ۱۰ جنوری کو سپردِ خاک کی گئی۔

ادارہ مرحوم کے والدین اور اعزہ و احباب کے غم میں برابر کا شریک ہے، مرحوم مامون اعظمی شعبۂ اسلامک اینڈ عرب ایرانیٹ سٹڈیز کے صدر پروفیسر شعیب اعظمی کے حقیقی بھتیجے تھے اور پہلے اسکول میں بھی جامعہ کے طالب علم رہ چکے تھے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کو اپنے جوارِ رحمت میں جگہ دے اور سارے متعلقین کو صبر جمیل عطا فرمائے، آمین۔

ایک نئی کتاب

نگارِ معنی

مرتب: ضیاء الحسن فاروقی

ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کے پسندیدہ اشعار کی بیاض سے فارسی اشعار کا یہ انتخاب پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی نے نہایت دیدہ ریزی سے کیا ہے اور اس پر ایک مفصل اور جامع مقدمہ لکھا ہے جس میں فارسی شعر و ادب کی شخصیت سازی کا تاریخی رول اور اس کی خصوصیات مؤثر انداز میں واضح کی گئی ہیں اور یہ بھی بتایا گیا ہے کہ خود ڈاکٹر صاحب کی بلند شخصیت اور اعلیٰ فارسی شاعری کی جمالیات اور ان اقدارِ عالیہ میں جن کی وہ حرجان تھی کس قدر ہم آہنگی تھی۔ شعروں کے انتخاب سے ڈاکٹر صاحب کا ذوقِ جمال پوری طرح نمایاں ہے۔ یہاں ایک خاص سطح پر مولانا روم، سعدی شیرازی، خسرو، حافظ، فیضی، عرفی، نظیری، سرسرا منظرِ جان جاناں اور غالب سبھی سے آپ کی ملاقات ہوتی ہے۔

کتابت نہایت دیدہ زیب، طباعت اچھے کاغذ پر عمدہ آفست، سائز ۱۸x۲۲

قیمت = 35/-

ناشر: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ

نئی دہلی ۲۵

ملنے کا پتہ: مکتبہ جامعہ لیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

یعقوب عمر

سعدی و علوم در سگاہی و خانقاہی

سعدی نے ہمیشہ انسانی اقدار کی سربلندی کے لیے کام کیا اور اس معاملے میں کسی ملامت کی پرواہ نہیں کی شریعت و طریقت ہو، یا تو نگری و درویشی، تعلقات زن و شوہریوں یا آئین جہانباتی، ہر پہلو پر انہوں نے اپنے تجربات کی روشنی میں تبصرے کیے ہیں اور جہاں انہیں انسانی اقدار کی سربلندی نظر آئی، اسی کی طرف اشاری کی اور ایسا کرنے میں اپنے عہد کے مرد و جواصول و نظریات، یہاں تک کہ روایات سے بھی انحراف کیا ہے۔ سعدی کی انقلابی فکر سے گو ہر زمانے کے لوگوں نے وجدان حاصل کیا ہے مگر آج کے دانش منداور تو ہمت شکن دور میں ان کی فکر ہمیں بہت قریب محسوس ہوتی ہے سہروردی صوفیاء ہمیشہ سرچشمہ اقتدار سے قریب رہے ہیں اور اس سلسلے میں ان کا فلسفہ یہ تھا کہ اس طرح وہ انسانیت کی بہترین خدمات انجام دے سکتے ہیں۔ حضرت سعدی کا بھی اسی سلسلے سے تعلق تھا، چنانچہ وہ بھی بادشاہوں اور امیروں کی صحبت میں رہنے کو ترجیح دیتے تھے۔ مفلسی و قلاشی کو وہ مضر سمجھتے تھے، کیوں کہ اس سے جتنے مفاسد پیدا ہوتے ہیں اتنے دولت مندوں کی سرکشی سے بھی نہیں پیدا ہوتے۔ غالباً اسی لیے انہوں نے بادشاہوں کو بھی ایسے ہی عامل متعین کرنے کی سفارش کی ہے جو صاحب مال ہوں:

عمل گرد ہی مرد منعم شناس کہ مفلس نیار دز سلطان ہر اس
دنیا کی سیر و سیاحت بھی ان کے نزدیک صرف پانچ قسم کے لوگ کر سکتے ہیں اس میں بھی

زیادہ ترجیح انہوں نے دولت مندنا جردل اور عالموں کو دی ہے:

ڈاکٹر یعقوب عمر ریڈر شعبہ فارسی، عثمانیہ یونیورسٹی، کوچہ نسیم ۲/۲۶۳-۶-۲۲، حیدرآباد-۲

منعم بکودہ دشت و بیاباں غریب نیست ہر جا کہ رفت خیمہ زد و بارگاہ ساخت !
 و ان را کہ بر مراد جہاں نیست و سترس از زاد بوم خویش غریبست و ناشناخت
 تو نگری و درویشی کو سعدی ایک دوسرے کی ضد نہیں سمجھتے تھے اس سلسلے میں ان کا فلسفہ یہ
 تھا کہ تو نگہ درویش ایک مفلس درویش سے زیادہ کامیابی حاصل کر سکتا ہے، چنانچہ انھوں نے ایک
 تو نگہ درویش کی صفات کو گلستاں کے باب منعم میں نہایت خوبی سے بیان کیا ہے جہاں وہ ایک
 مفلس درویش سے اس سلسلے میں مناظرہ کرتے ہیں کہ، ”... اگر تدرت، جو دست و اگر قوت سجود تو نگراں
 را بہ میر شود؛

تو نگراں را وقف است و نذر و ہمانی زکوٰۃ و فطرہ و اعناق و ہدی و قربانی
 مفلس درویشوں سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں
 تو کی بدولت ایشان رسی کہ نتوانی جزایں دور کحت و ان ہم ز صد پریشان
 دلیل یہ لاتے ہیں کہ ”... عرب گوید۔ اَعُوذُ بِاَللّٰہِ مِنَ الْفَقْرِ الْمَلِکِ وَ جَوَابُ مَنْ لَا یُجِبُ،
 و در خبر است کہ ”... اَلْفَقْرُ مَسْوَءٌ اَلْوَجْہِ فِی الدَّائِرِیْنَ“ اس نے بھی ترکی بہ ترکی جواب دیا کہ وہ
 حدیث بھی یاد کر جس میں ”اَلْفَقْرُ فُحْرٌ“ کہا گیا ہے۔ سعدی نے جواب دیا۔ خاموش اس ہی
 سرکارِ دو عالم کا اشارہ اس گردہ کی طرف ہے جو مرد میدانِ رضا و ہدف تیر فضا ہے۔ ”نہ ایناں کہ
 فرقت اہمار پوشند و لغتہ اور از فروشند“؛

ای طبل بلند بانگ در باطن پیچ بی توشہ چہ تدبیر کنی وقت پیچ
 ردی طبع از خلق ہر پیچ، از مردی تسبیح ہزار دادہ بردست پیچ
 الغرض سعدی سے مناظرہ کرنے والے نے امیر دل کو بہت برا بھلا کہا اور سعدی نے ان کی تعریف کے
 پل باندھ دیے اور آخر میں نہایت دندان شکن دلیل لے آئے کہ مفلس درویش اکثر شہرتِ نفس کے
 ہاتھوں گناہ میں گرفتار ہو جاتے ہیں

”... شنیدہ ام کہ درویش را بہ حد نئے برجستہ بدیدند بآنکہ شرمساری بردہیم سنگساری بود گفت
 اسی مسلماناں! قوت ندارم کرن کم و طاقت نہ کہ صبر کنم، چہ کنم کہ ”لا مہمانیۃ فی الاسلام“
 حالانکہ اس مناظرے کا اختتام سعدی نے معافیت پر کیا ہے مگر اس کے لب و لہجے سے

صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ انکارِ جہان اور جھکاؤ کس طرف تھا۔ مدعی سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں کہ تو جو یہ کہتا ہے کہ دولت مند لوگ مسکینوں پر اپنا دروازہ بند کر دیتے ہیں تو آنکھیا کر میں کہ وہ... عاقبت طائی کہ بیاباں نشیں بود، اگر شہری بودی از جوش گدایان بیچارہ شندی و جامہ برد پارہ کر دندی..“

سعدی شیرازی دورِ بین نگاہوں نے دیکھ لیا تھا کہ تصوف میں درویشی و قلندری کے پردے میں جو کچھ ہو رہا ہے وہ روحِ اسلام اور تصوفِ راشدہ کے خلاف ہے۔ وہ درویشی میں جس جاہ و جلال کو دیکھنا چاہتے تھے اسے ہندستان کے سہروردی صوفیائے مکر دکھایا کہ درویشی جلال و جبروت اور دولت و ثروت کے ساتھ زیادہ کامیاب رہتی ہے، اور شاید علامہ اقبال بھی سعدی کے اس فلسفے سے متاثر ہوئے ہیں کیوں کہ وہ کہتے ہیں کہ:

وہ نبوت ہے مسلمان کے لیے برجِ شیش جس نبوت میں نہیں قوت و شوکت کا پیام
سعدی نے اسی بنا پر گلستاں اور بوستاں دونوں میں کج کلاہی کے ساتھ مزاج خالقِ اہی پیدا کرنے کے طریقے بتائے ہیں:

صوفیہاں حالِ عارفانِ دلِ است	ایں قدر بس چوروی در خلق است
در عمل کوشش ہر چہ خواہی پوش	تاج بر سر نہہ و علم بردوش
ترک دنیا و شہوت است و ہوس	پار سائی نہ ترک جامہ و بس

کہتے ہیں کہ جب شاہ تکلہ بن زنگی نے درویشی اختیار کرنے کے لیے تخت و تاج چھوڑنے کی خواہش کی تو ایک روشن ضمیر شخصیت نے نہایت برہمی سے کہا:

طریقت بجز خدمتِ خلق نیست	بہ تسبیح و سجادۂ و دلق نیست
تو بر تختِ سلطانی خویش باش	باخلاق پاکیزہ درویش باش
قدم بایداں در طریقت نہ دم	کہ اصلی ندارد دم بی قدم
بزرگاں کہ نقد صفا داشتند	چنین خرقد زیر قبا داشتند

جہاں تک شریعت و طریقت کا معاملہ ہے حضرت سعدی کا مشرب سبھی جانتے ہیں کہ ان کے یہاں یہ دو الگ الگ چیزیں نہیں ہیں، بلکہ اتباعِ شریعت میں کمال ہی کو وہ طریقت سمجھتے ہیں اور اس سلسلے میں وہ بجز شریعت کسی چیز کی تلقین نہیں کرتے کہ۔۔۔ خلافِ پیغمبر کسی راہ گزید۔

کہ ہرگز بمنزل نخواہی رسید۔ یہاں تک کہ شفاعت سے بھی مخالفین شریعت کو محروم گردانتے ہیں۔
پیغمبر کسی را شفاعت گرانست۔ کہ بر جادہ شرع پیغمبر است۔

خلاف شریعت درویشوں پر انھوں نے ہمیشہ سخت تنقید کی ہے، یہاں تک کہ جو فروشان گندم نمائے کے لقب سے یاد کیا ہے۔ بوستان میں ہے کہ کسی صاحب دل سے ایک درویش نے کچھ سوال کیا۔ انھوں نے نرمی سے معذرت کی تو وہ دشنام طرازی کرنے لگا۔ اس حکایت میں سعدی نے گندم نما جو فروش صوفیوں کی اچھی خبر لی ہے:

کہ ز نہار ازیں کثر دمان خوش	بلنگان درندہ صوف پوش
سپید و سیاہ پارہ برد و ختہ	بسالوس و پنہاں ز راند و ختہ
ز ہی جو فروشان گندم نمائے	جہاں گرد و شب کوک و خرمن گدائے
میں در عبادت کہ پیر اندوشت	کہ در رقص و حالت جو اندوچست
رست نہ بینی در ایشان اثر	مگر خواب سیشین و نانِ سحر

عبادت و ریاضت کا اشتہار دینے والوں سے سعدی شیراز سخت نالاں ہیں۔ اس معاملے میں ان کی فکر بے حد انقلابی ہے۔ عبادت و ریاضت کی کثرت کے معاملے میں وہ انسان نوازی اور خدمتِ انسانیت کو بڑی اہمیت دیتے ہیں۔ گلستان میں ایک ایسے عابد کی حکایت بیان کرتے ہیں جو رات کو دس من کھاتا تھا اور ایک قرآن ختم کیا کرتا تھا۔ ظاہر ہے کہ ایسی فضول خرچی اور بے مقصد عبادت سے دوسرے کا تو کیا خود اس کا بھی کچھ بھلا نہ ہو سکتا تھا، چنانچہ سعدی ایک صاحب دل کی زبان سے کہلاتے ہیں کہ — ”جواں مرد کہ بخورد و بد ہد بہ از عابد کہ روزہ داد و بندہ“

عابد کہ نہ از بہر خدا گوشہ نشیند	بیچارہ درہ آئینہ تاریک چہ بیند
ایک جگہ کہتے ہیں:	

گنہ گار اندیشہ ناک از خدا ئے	بہر از پار سائے عبادت نمائے
نخورد از عبادت ہر آں بی خود	کہ با حق نکو بود و با خلق بد!

بوستان کہ باب پنجم میں لکھتے ہیں کہ بابا کوہی نے شب بھر دکھاوے کی عبادت کرنے

والے سے کہا کہ ریاکاری کی عبادت سے کوئی فیض نہ پہنچے گا، پھر اسے ایک کسن لڑکے کی کہانی سنائی جس نے جوں توں دوپہر تک روزہ رکھ لیا تھا۔ پھر یہ سوچ کر چوری چھپے کھا لیا کہ ماں باپ کو کچھ معلوم نہ ہوگا، چنانچہ ان کی نگاہ میں تو اس نے روزہ پورا کر دیا، لیکن دکھاوے کی عبادت کرنے والا:

پس این پیرازان طفل نادان درست کہ از بہر مردم بطاعت و راست
کلید درد و نسخ است این نماز کہ در چشم مردم گزاری و راز
ان کے نزدیک عبادت و ریاضت بندے اور خدا کا نجی معاملہ ہے اور اس کا اشتہار بھارت کے منافی ہے :

چوروئے پرستیدنت در خداست اگر جبرئیلت نہ بیند رواست
علم سے بڑھ کر انسانیت کی خدمت کے لیے سعدی کے نزدیک اور کوئی چیز نہیں۔ اس سلسلے میں ان کا مسلک ذرا شدت پسند واقع ہوا ہے۔ گوان کے نزدیک عالم کا باعمل ہونا پسندیدہ ہے لیکن انسانیت کی خدمت جیسے عظیم مقصد کے لیے وہ ایک بے عمل عالم کو بھی ایک بے علم صوفی سے اونچا مقام دیتے ہیں۔ گلستان کی ایک حکایت میں ایک نقیبہ اپنے والد سے کہتا ہے کہ واعظین کی دلاویز اور رنگین تقریریں اس لیے اثر نہیں کرتیں کہ ان کے قول و عمل میں فرق ہے:

ترک دنیا بہ مردم آموزند خویشتن سیم و غلہ اندوز اند
عالمی را کہ گفت پا شد و لبس ہر چہ گوید نگیرد اندر کس
عالم آنکس بود کہ بد نکند نہ گوید بخلق و خود نہ کند
باپ نے جواب دیا کہ — ای پسر بجز دایں خیال باطل نشاید روی از تربیت ناصحان بگردانیدن و علماء را بفلاحت منسوب کردن و در طلب عالم معصوم از فوائد علم محروم ماندن —:

گفت عالم بگوش جان بشنو ورنہ اند بگفتش کردار
باطل است آنچه مدعی گوید خفتہ را خفتہ کی کند بیدار
مرد باید کہ گیرد اندر گوش ورنہ بشت است پند بردیوار

یہاں تک مدرسہ و خانقاہ کا تقابل کرتے ہوئے علم کی پرزور و کالت کرتے ہیں:

صاحبِ دلیٰ مدرسہ آمدن خانقاہ بختِ عہدِ صحبت اہل طریق را
گفتم، میانِ عالم و عابدِ چہ فرق بود تا کردی اختیارِ ازاں ایں فرق را
گفت، او کلیمِ خویش بدرِ میبزمِ موج دینِ جہمی کند کہ بگیردِ غرق را

سعدی کی دور بین نگاہوں نے ناظر لیا تھا کہ عوام کی فلاح و بہبود اور انسانیت کی سر بلندی کے لیے علم کی اشاعت بحد ضروری ہے اور آج یہ بات بلا خوف و تردید کہی جاسکتی ہے کہ معاشرے کو گم کردہ راہِ خانقاہیت سے بڑا نقصان پہنچا۔ گو صالح خانقاہی نظام نے اس کی تلافی کی کوشش کی مگر نقصان اتنے بڑے پہانے پر تھا کہ ان کی کوششیں بھی کام نہ آئیں۔ علمِ تصوف میں سعدی کا معیار بہت کڑا تھا۔ بے علم صوفیوں کو تو خیر وہ ناپسند کرتے ہی تھے مگر عالم صوفیوں کے لیے بھی وہ انتہائی اعلیٰ معیار چاہتے تھے۔ جو رعایت وہ عاملوں کے ساتھ کر سکتے تھے ان کے معاملے میں کبھی ردانہ رکھی کیوں کہ ایک بے علم اور کم عیار صوفی سے انسانیت کو جو نقصان پہنچ سکتا تھا اس کا بے عمل عالم سے کوئی امکان نہ تھا۔ گلستان کی ایک حکایت ہے کہ چند رندوں نے ایک درویش کو برا بھلا کہا اور تکلیف دی۔ اس نے اپنے مرشد روحانی سے گلہ کیا۔ انھوں نے جواب دیا کہ — ”اے فرزندِ خرقہ درویشانِ جامعہ رضا است! ہر کہ درین کسوتِ تنعلِ بمرادی نمکند مدعی است و خرقہ برود حرام —“

دریائے فراواں نشود تیرہ بینگ عارف کہ برنجہ تنک آلبست ہنوز

اشاعتِ علم کے بارے میں سعدی کا جوش و خروش کبھی منفی نہیں رہا۔ بے عمل عاملوں کے لیے جو رعایت ان کے ہاں نظر آتی ہے اس کے پیچھے بھی صرف ایک ہی مقصد ہے کہ علم کی نشر و اشاعت ہو، حصولِ علم کے جذبے میں کمی نہ آئے۔ اس کے لیے وہ بے عمل عالم سے بھی علم کے حصول کو روا رکھتے تھے کیوں کہ گلستاں کے بابِ ہشتم میں انھوں نے بے عمل علماء کو کافی تنبیہ کی ہے قرآن مجید جس کا نزول عالمِ انسانیت کی فلاح و بہبود کے لیے ہوا ہے۔ اس کا مقصد اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ اسے سوچ سمجھ کر نہ پڑھا جائے اور عمل نہ کیا جائے۔ اس معاملے میں سعدی کی فکر نہایت انقلابی ہے اور انھوں نے آج سے آٹھ سو سال پہلے یہ اعلان کر دیا تھا جسے

آج کا دانش ور بھی کرنے کی جرات نہیں کر سکتا۔ لکھتے ہیں کہ۔ ”مراد از نزول قرآن تحصیل سیرتِ نبوت نہ ترتیلِ سورتِ مکتوب۔“ کسی امام کے لڑکے نے وفات پائی پوچھا گیا کہ اس کی قبر پر کیا لکھا جائے، انھوں نے جواب دیا کہ۔ ”آیاتِ مجیدہ راعزتِ بیش ازاں است کہ روا باشد بر جنسِ جایگاہِ نوشتن کہ بروزگارِ سودہ گرد و خلألقِ بروگزارد و سگان بروشا شاند۔“

سعدی نے تو بہت شکنجی کے لیے جو کام کیا ہے وہ انتہائی قابلِ تحسین ہے اور وہ بھی اس زمانے میں جب کہ آج جیسی خفائقِ پسندی کا دور دور تک پتہ نہیں چلتا تھا۔ گنڈوں، تعویذوں اور عجیب و غریب توہمات میں معاشرے کا نانوے فی صد حصہ گرفتار تھا۔ بوستان کے بابِ نجم میں ایک حکایت ہے کہ ایک دیہاتی کا گدھا مر گیا تو اس نے رفعِ شر اور دفعِ آسیب کے لیے اس کا سر اپنے انگور کے باغ میں لٹکا دیا۔ اس پر ایک جہانگیر نے کہا:

مپندار جانِ پدر کین حمار کند دفع چشم بد از کشت زار

کہ اس دفعِ چوب از سر و گوش خویش نمی کرد تا تا تو الٰہ مرد و ریش

عورتوں کے متعلق جانے کیسے یہ مشہور ہو گیا ہے کہ سعدی ان کے خلاف تھے۔ اکثر ناقدین نے ان کے خیالات کو غلط انداز میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے کہ وہ نہ صرف عورتِ بیزار تھے بلکہ ان کے استحصال کے بھی قائل تھے۔ علامہ شبلی نعمانی جیسے بزرگ نے بھی ایک شعر کی بنا پر انھیں ملزم گردانا ہے۔ سعدی کے کلام کا غائر مطالعہ یہ ثابت کرتا ہے کہ وہ عورتوں کے معاملے میں حسنِ صورت اور حسنِ سیرت کے نہ صرف قائل تھے بلکہ صنفِ نازک سے بہترین برتاؤ کی تلقین بھی کرتے تھے اور اس سلسلے میں خود ان کا عمل موجود ہے کہ پہلی شریکِ محبت نے انھیں جو تکلیف دی اس کے انگیزہ کرنے میں سعدی نے جس حوصلے سے کام لیا وہ انتہائی بلند کرداری کی دلیل ہے۔

بوستان میں کئی جگہ انھوں نے عورتوں کا تذکرہ نہایت باوقار انداز سے کیا ہے۔ ایک جگہ

اس سے بہترین نصیحت کردانے ہیں۔

بہد ہنقانِ ناداں چہ خوش گفت زن بدانش سخن گوئی یا دم مزین

ایک حکایت ہے کہ ایک بچے کے دانت نکلنے پر اس کے والد کو فکر ہو گئی کہ اسے کیا کھلاؤں گا:

جو بیچارہ گفت ایس سخن بیش جفت مگر تازن اور اچہ مردانہ گفت
 مخور ہول ابلیس تا جان دہد! بہا نکس کہ دندان دہد نان دہد
 ایک نوجوان نے اپنی بیوی کی زیادتیوں کی شکایت ایک بزرگ سے کی کہ
 گراں باری از دست این خصم چیر چناں می برم کا سیا سنگ زیر
 تو اس بزرگ نے جواب دیا کہ تھوڑی بہت زیادتیوں کو خندہ پیشانی سے قبول کر لینا چاہیے کیونکہ
 جو ہستی سکھ پہنچاتی ہے اس سے اگر تھوڑا سا دکھ پہنچ جائے تو برداشت کر لینا چاہیے:
 چو از گلبنی دیدہ باشی خوشی روا باشد ار بار غارش کشی
 درختی کہ پیوستہ بارش خوری تحمل کن آن گہ کہ غارش خوری
 ان اشعار سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ عورتوں کے معاملے میں فراخ دل تھے مگر بوستان
 سے اس الحاقی شعر نے انھیں خواہ مخواہ بدنام کر دیا کہ — زن نوکن اے دوست درہر بہار — کہ تقویم

پاری نیاید بہار

یہ ناقدین کی زیادتی ہے کہ انھوں نے غور و غوض کے بغیر اس شعر پر ملامت کرنی شروع
 کر دی۔ کسی نے سیاق و سباق تک دیکھنے کی زحمت گوارا نہیں کی کہ بوستان میں نقل شدہ یہ شعر اگلے
 پچھلے تمام اشعار سے غیر مربوط ہے۔ اس نظم میں جہاں انھوں نے اچھی خواتین کی تعریف کی ہے،
 وہیں بُری عورتوں سے پناہ بھی مانگی ہے اور یہ سبھی جانتے ہیں کہ یہ بات صرف صنف نازک کے لیے
 مخصوص نہیں، برے پچھلے ہر صنف میں پائے جاتے ہیں۔ اس نظم کی ابتدا اور انتہا میں جو شعر ہیں اس میں
 اور مذکورہ شعر میں دور کا بھی واسطہ نہیں یہاں تک کہ اس کے نفس مضمون کا شائبہ تک بھی دوسرے
 اشعار میں پایا نہیں جاتا:

زن خوب فرماں بردار سا کند مرد در دیش را بادشا
 دل آرام باشد زن نیک خواہ ولیکن زن بد خدا یا پناہ!
 اور انہیں انھوں نے جس وسیع قلبی اور جذباتی انسان دوستی کا مظاہرہ کیا ہے وہ قابل تحسین ہے کہ
 زنان شوخ و فرماندہ دسر کش اند ولیکن شنیدم کہ در بر خوش اند
 کسی را کہ بینی گرفتار زن! مزین سعد یا طعنہ بروی مزین

شیخ محمد اسماعیل اعظمی

حوصی زبان میں فارسی اور ہندستانی الفاظ

حوصی، مغربی افریقہ کی سب سے زیادہ بولی جانے والی زبان ہے، ماہرین لسانیات اسے سامی زبانوں کی ایک ذیلی شاخ شمار کرتے ہیں۔ ۲۰ سے ۳۰ فی صد تک عربی الفاظ کی موجودگی غالباً اس کا سب سے بڑا ثبوت ہے نیز ابھی ۱۸ صدی قبل تک اس کا رسم الخط کوئی تھا جسے جمعی کہا جاتا ہے اور جس کے احیاء کی تحریک شروع ہو چکی ہے۔ اس کی نسبت اسی نام سے پائے جانے والے قبیلے ”دوما“ کی طرف ہے جو اس وقت شمالی نائجر یا اورقرب و جوار کے دوسرے ممالک میں آباد ہیں۔ ان کا رہن سہن اور طرز پرورد و باش جنوب کے لوگوں سے مختلف ہے اور اس پر عربی تمدن کے بہت واضح اثرات ہیں۔ خود ان کی شکل و صورت اور قد و قامت اس بات کی چغلی کھاتے ہیں کہ وہ جنوب کے ”یوروبا“ قبائل سے الگ ہیں۔ حالانکہ ”یوروبا“ بھی اپنی اصل ”بجرب ابن قحطان“ سے لاتے ہیں۔

شمالی نائجر یا ہی کا دوسرا قبیلہ جو یہاں سے سینکال تک پھیلا ہوا ہے اور جو ”فولانی“ کے نام سے جانا جاتا ہے اپنے گندمی رنگ اور چہرے بشرے میں حوصا لوگوں سے تمام تر مختلف اور متمایز ہے۔ ان کی اصل کی بارے میں یہ روایت ہے کہ وہ ایرانی النسل ہیں مگر کہ یہ بات ابھی پایہ ثبوت تک نہیں پہنچی ہے لیکن بعض شبہات کی موجودگی یقین کی طرف رہنمائی کرتی ہے، مثلاً سنغائی موجودہ شمالی نائجر یا مالی اقداد حوصی کے بارے میں صاحب اتفاق المسورنی احوال بلا دالنگر و رکابہ لکھنا کہ ”صاحب سمندر کی جانب سے نکلی نام کا ایرانی قبیلہ آباد ہے شیخ ابو بکر توری جندب شیش محمد اسماعیل اعلیٰ شجر عربی سکوت و نیو کٹی نائجر ما۔“

دینا، مالی کے وزیر اعظم کانولانیوں کو ان کی آتش پرستی کی بنیاد پر کافر قرار دینا اس شبہ کو اور تقویت دیتا ہے۔ شمال مشرقی نائیجیریا میں کانم برنو کی مسلم سلطنت کے بانیوں کی اصل کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ان کو جمیرو والوں نے یمن سے بھگادیا تھا۔ بورنو کے سلاطین اپنے نام کے ساتھ سیفی لگانے تھے جو یمن کے سیف بن ذی یزن سے منسوب ہے اور یہ انتساب ہماری بہت سی مشکلات حل کر دیتا ہے (۲۱)

چھٹی صدی عیسوی اپنے مذہبی اور سیاسی انتشار سمیت اس ذاتِ اقدس کی منتظر تھی جو اپنے ساتھ اسلام کا نسخہ کیا لایا تھا۔ یمن اپنے جغرافیائی محل وقوع کی وجہ سے اپنے پڑوس کی دو بڑی طاقتوں کی رقابت کا شکار تھا، کبھی ساسانی اور کبھی حبشہ کی افواج اپنی بالادستی منوانا چاہتیں اور کبھی کبھی اسے بازنطینی مداخلت کا سامنا کرنا پڑتا۔ بین الاقوامی تجارتی شاہراہ پر ہونے کی وجہ سے اس کی اقتصاد اور معاشی اہمیت کچھ زیادہ ہی تھی۔ یمن کی بندرگاہ دنیا بھر کے مال تجارت اور تجارتی ہرکاروں سے بھری رہتی، بازاروں اور ساحلوں پر موجود غیر ملکیوں میں زیادہ تعداد ان کرائے کے سپاہیوں کی ہوتی جنہیں ساسانی حکومت انتظامی سہولت اور جنگی ضرورت کے لیے رکھتی تھی ان سپاہیوں میں ایران کے سوار یا اسوار ہندستان کے زط (جاٹ) کا کرہ (ڈھاکر) اور سیاحہ شامل تھے جن کی بستیاں ساحلوں پر موجود تھیں تاکہ ان کو حاج بن یوسف ثقفی نے عبدالرحمان ابن اشعث کی مدد کے الزام میں جلا وطن کر دیا اور ان کے گھر گرا دیے۔

ان کے بعد دوسری بڑی تعداد ان حبشی اور زنگی سپاہیوں کی تھی جو وقتاً فوقتاً فوجی ہم پر یمن میں داخل ہوتے رہے۔ سب سے بڑی تعداد واقعہ اخدود (سورۃ البروج) کا انتقام لینے کے لیے اس وقت داخل ہوئی جب شاہ نجاشی نے اریاط کی سرکردگی میں ابرہہ اشترم کے ساتھ ۷۰ ہزار فوجی یمن پر چڑھائی کرنے کے لیے بھیجے۔ ابرہہ ۳۵۳ھ سے ۳۵۵ھ تک تاریخ میں ایک نمایاں شخصیت بن کر ظاہر ہوا، مکہ پر اس کے حملے کو قرآن نے اصحابِ نبیل کے حوالے سے ذکر کیا ہے۔ ابرہہ کے بعد اس کے بیٹے یکسوم بن ابرہہ اور مصروق بن ابرہہ یمن کے حاکم رہے، مصروق ہی کے عہد میں سیف بن ذی یزن کسریٰ کے دربار میں فریاد رسی کے لیے حاضر ہوا۔ سیف بن ذی

یہ کہنے پر کہ غیر ملکی ہم پر غالب آگئے ہیں کسریٰ کا یہ کہنا کہ کون سے غیر ملکی؟ حبشی یا سندھی؟ اس بات کی دلیل ہے کہ حبشی اور ہندستانی دونوں کثیر تعداد میں موجود رہے ہوں گے۔

مذکورہ بالا تفصیل کا مقصد ایک نقطہ اتصال کی تلاش ہے جہاں افریقی، زنگی یا حبشی اور ہندستانی و ایرانی ساتھ ساتھ رہے ہوں کیوں کہ اسی صورت میں ہند ایرانی الفاظ حوصلی زبان میں داخل ہوئے ہوں گے یا پھر ممکن ہے ان میں سے کسی نے جبری یا اختیاری ہجرت کی صورت میں بحر احمر پار کیا ہو اور ادھر جا بسا ہو۔ حوصلی اور فولانی قبائل کی بہت سی عادتوں اور رسوم و رواج کی آریوں سے مماثلت اور مشابہت ان گم شدہ کڑیوں کی تلاش پر مجبور کرتی ہے مثلاً گائے کی اہمیت، اس کے پیشاب اور گوشت کا استعمال، دیواروں اور ٹوکریوں پر گوبر کی لپائی، تقریبات سے پہلے دعوت نامے کے طور پر ہڈی کی طرح زرد رنگ کے کولانٹ کی تقسیم، ہفتے کے دنوں پر بچوں کے نام کا رکھنا، روپیہ پیسہ حفاظت کے لیے زمین میں گاڑنا سب میں مشترک ہے۔ سب سے تعجب خیز چیز کوڑیوں کا استعمال ہے جو صرف بحر ہند کی پیداوار ہے۔ ابن بطوطہ نے جب مالی کا سفر کیا تو اسے بازاروں میں لین دین کے استعمال کے لیے کوڑیاں نظر آئیں، آج بھی حوصلی زبان میں اسے ووری کہتے ہیں جس سے کس سا قحط ہو گیا ہے، پیسے اور مال زر کے لیے حوصلی لفظ گڈی ہے جو کوڑی ہی کی بدلی ہوئی شکل ہے۔

تاریخ نے ایسے نام محفوظ رکھے ہیں جو دونوں براعظموں کے ثقافتی تعلقات پر روشنی ڈالتے ہیں ابن بطوطہ نے ۱۳۵۲ء میں مالی کا سفر کیا اور پھر ہندستان آیا۔ ملک کا فوجی ہنگ خاں، بجاہل دین شمشیر خاں، ملک عبید وغیرہ کی دلی سلطنت اور احمد نگر میں موجودگی اس بات کی شاہد ہے کہ دونوں براعظموں کے درمیان تعلقات کس نوعیت کے تھے۔ ابن بطوطہ ہی کے بقول بحر ہند کے حفاظتی بڑے جو بحری قزاقوں سے دفاع کے لیے استعمال ہوتے تھے اپنے فوجیوں میں حبشہ کے فوجی رکھتے تھے۔ یہی نہیں اس نے کوچین کے سفر میں دربار کے محافظ بھی انھیں ممالک کے باشندے دیکھے تھے۔ ہندستان میں گنے اور چاول کی آمد بھی افریقہ سے آنے والوں کے ذریعہ ہوئی ہوگی۔ علامہ سیوطی ۱۵۰۸ء تا ۱۵۹۰ء (عجمی) نے بلا تکرار کے سفر کے بعد ہندستان کا سفر کیا تھا۔

عبداللہ ابن فودیون نے ترمین اور قات میں عثمان بن فودیون کی سند حدیث کے سلسلے میں

لکھا ہے کہ انھوں نے اپنے چچا محمد رابی سے حدیث کی سند لی جنھوں نے مدینہ میں رہ کر مشہور عالم حدیث ابو الحسن سندھی دم ۱۷۲۷ھ سے حدیث کی سند لی۔ ان کی کتاب المحلیۃ علی صحیح البخاری مشہور و معروف ہے۔ خود مولانا ابو الحسن سندھی نے اپنے استناد محمد حیات سندھی کے ساتھ مدینہ ہجرت کی اور مدتوں حدیث کا درس دیتے رہے (۱۳۲)

یہاں یہ چیز بھی ذہن میں رکھنی چاہیے کہ عثمان ابن نوذر کی اصلاحی تحریک یا جیسا کہ ناٹجریا کے علماء اسے جہادی تحریک کا نام دیتے ہیں اپنے مقاصد اور طریقہ کار میں وہابی تحریک سے کسی حد تک ملتی جلتی تھی۔ وہابی علماء کے خیالات کی بازگشت کم و بیش عثمان ابن نوذری کی تمام تصنیفات میں ملتی ہے گو کہ ناٹجریا کے علماء کی کوشش ہے کہ وہ ان دونوں تحریکوں کے کسی بھی تعلق کو تسلیم نہ کریں۔ یہ موضوع ایک علیحدہ مضمون چاہتا ہے، آئیے فی الحال وہ فارسی الفاظ دیکھیں جو حوٹی زبان میں معمولی رد و بدل کے ساتھ آج بھی زبانِ رد و خاص و عام ہیں، صوتی تبدیلیوں میں کہیں گ، ک ہو گیا ہے اور بچ نے ج کی آواز لے لی ہے، ا ل میں تبدیل ہو گیا ہے ویسے بھی ان قبائل کے لیے غ - خ - ق کی آوازیں آج بھی مشکل ہیں۔

فارسی	حوٹی
لَب	لیبے
کدہ - کد	گڈہ
تودہ	ٹیلہ
شادی	خوشی
قاز	کا ز ا دم رخی کے لیے
شاہین	شاہو
چاک	چاک
آں جا	ون چن
من	من
دلاسا	تلی
	للاسا

فارسی	حوصی
گرمی	گرمی
گیاہ	کیاوا
راہ	لائی
سرکار	سرکی
تارا	تورارد
شام	یام
دیدہ	رادو
خوشہ	گرشہ
شکم	چکی
مردم	متمم
آں۔ واں	وَن نُن
خوب	کیو
ئے	ئے
	آ نکھ
	پٹ
	آدمی۔ انسان
	وہ
	اچھا۔ بہتر
	شراب

اضافت کے لیے ”ش“ کی ضمیر کا استعمال حوصی میں بھی ہے دش۔ بمعنی اس کا۔ سنسکرت یا ہندستانی الفاظ جن کے بولنے میں زیادہ تبدیلی نہیں آئی ہے اور نہ ہی معانی میں

ہندستانی	حوصی
کنکر	کنکرا
کوڑا	کوڑا
ہانی	لھانی
ڈدری	مڈدری
آیا	آیا
لنگر	انگا
	نقصان
	رسی
	خالہ

حوصی

بُس

دیا

دوہو

سُہما

کڑی

کوانڈو

نور

مگر ما

بے تو

کواڑ

کون

سانی

ٹھکلی

بوسا

دھننا

ننکا

حوصی

ماتا خواتین

کاکا دادا

اودا - ماں - خالہ

مڈرا وودہ

ہندستانی

باس

دھیا - دھی

دھواں

چپہ - چتہ

کڑی

کنڈیا

پھول

مگر سیا

بات

کواڑ

کون

نسنی

ٹھکلی

بھوسا

دھننا

پنکھا

ہندستانی

ماتا

کاکا

اودا

مدورا

شراب (دوغانی شراب)

وہ الفاظ جن کے معانی میں تھوڑی بہت تبدیلی ہو گئی ہے

ہندستانی	عربی
لالی	لاٹے
رینا	مہندی
کاگیا	راجا
کھوکھی	ہنگا کا
دُدت	کاکی
کھبیا	دُوتا
کان	کبا کیل
کوئی	گنے
لاؤ	کوئی
	کاؤ

حوالہ جات

- (۱) اتفاق المیسور فی احوال بلاد التکرور محمد بلو ص ۲۶
 (۲) الاسلام فی نیجیریا آدم عبد اللہ الودی ص ۲۵

(۳) DEVELOPMENT OF ARABIC LITERATURE IN INDIA

BY Z. AHMAD

طاہر حسین کاظمی

کلام شبلی: قومی اور سیاسی رجحانات

سرسید، مولانا حالی، علامہ شبلی اور ان کے ہم عصر ۱۸۵۷ء کے انقلاب کے بعد کی چند دہائیوں میں مسلمانوں کی حالت سے جس طرح متاثر تھے وہ قومی ہمدردی ان سب میں مشترک تھی۔ سرسید نے تعلیم پر زور دے کر اپنی اس ہمدردی کا اظہار کیا، مولانا حالی نے اردو شاعری پر تنقید کر کے اور اصلاحی شاعری پر زور دیتے ہوئے مسلمانوں کو بیدار کرنے کی کوشش کی۔ علامہ شبلی نے شاہیر کی سونخ عیاں اور ایسی نظمیں جو ان کے سیاسی رجحان اور قومی درد کی عکاس ہیں، لکھ کر مسلمانوں کے ذہن پر زنا پانہ عبرت لگا یا کہ وہ ان شاہیر کی سیرت کی روشنی میں اپنے ماضی و حال کا جائزہ لیں اور اپنے مستقبل کا تعین کریں۔

شبلی مرحوم کی شعری اور نثری تصانیف سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ روایات پرست نہیں بلکہ روایت شناس تھے، ماضی پرست نہیں بلکہ ماضی کی اچھائیوں پر نظر رکھتے تھے، ان کا تجربہ خود ان کی انفرادیت کا غماز تھا۔ وہ اپنے زمانے کے مسائل سے غافل نہیں تھے، جملہ علوم سے بہرہ مند تھے۔ سرسید اور حالی کا رجحان مغربی علوم سے فائدہ اٹھانے کا تھا، اس سے شبلی بھی انکھ بھینچا کرتے تھے۔ سرسید اور حالی کے مقابلے میں وہ کم قومی ہمدردی نہیں رکھتے تھے، اپنے معاصرین کے جذبات کی قدر کرتے تھے، مغربی طرز زندگی اور تعلیم کے کئی طور پر مخالف نہیں تھے۔ ان کا نظریہ یہ تھا کہ ہم اپنے شان دار ماضی کو ساتھ لے کر چلیں، بصورت دیگر ہم مغربی تہذیب میں اتنا کھو جائیں گے

کا اپنے مشرقی اوصاف اور انفرادیت کو کھو بیٹھیں گے۔ شبلی تاریخ کی روشنی میں اپنے کچھ پسندیدہ مشاہیر اسلام کے کارناموں کے پیش نظر قومی زندگی کو مایوسی اور جمود سے باہر لانا چاہتے تھے۔

”مذہب یا سیاست کے حوالان سے شبلی نے اپنے خیالات کا اظہار اس طرح کیا ہے کہ

تم کسی قوم کی تاریخ اٹھا کر دیکھو دو ہی باتیں ہیں کہ جن پر ہے ترقی کا مدار
یا کوئی جذبہ دینی تھا کہ جس نے دم میں کر دیا ذرہ افسردہ کو ہم رنگ شرار
ہے یہ وہ قوت پر زور کہ جس کی ٹکڑ سنگ خار کو بنا دیتی ہے اک مشت غبار
اس کی زد کھا کے لرز جاتی ہے بنیادِ زمیں اس سے ٹکرا کے کبھر جاتے ہیں ادراقی دیار

یا کوئی جاذبہ ملک و وطن تھا جس نے کر دیے دم میں قوائے عملی سب بیدار
ہے اسی مٹے سے یہ سرمستی احمارِ وطن ہے اسی نشہ سے یہ گرمی ہنگامہ کار
آپ دونوں سے کیے دیتے ہیں ہم کو محروم وہ سیاست ہے نہ ناموس شریعت کا وقار

شبلی کی شاعری اردو شاعری کی عام روایت اور روش سے گریز کرتی ہے۔ انھوں نے اردو شاعری کی صلیح لٹریچر کا احترام کرتے ہوئے نئے رموز و علامت اور حقیقت نگاری کو اپنی شاعری میں جگہ دی جو سکنا ہے کہ حالی اور شبلی کی شاعری نہ ہوتی تو صدیوں تک گل و بلبل اور جام و مینا کے گرد اردو شاعری چکر کاٹتی رہتی، اس قسم کی شاعری پر مولانا حالی نے تنقید کے پیشے چلائے ہیں اور اسے اپنی قوم کے زوال کا باعث بنا یا ہے۔

یہ وہ دور تھا جب اردو شاعری میں سیاسی موضوعات کو اپنایا گیا، یعنی اردو شاعری اس زمانہ میں براہِ راست سیاسی رجحانات سے روشناس ہوئی۔ حالی ایک مصلح شاعر کی حیثیت سے سامنے آئے، شبلی کی بھی بیشتر نظمیں ایسی ہیں جن میں ان کا سیاسی شعور نمایاں ہے۔ ایسی شاعری میں انھوں نے حسرت کے نظریہ کو سراہا ہے اور جہاں ضرورت محسوس کی ہے وہاں براہِ راست بھی سیاسی انداز اپنایا ہے، لیکن جو کچھ کہا ہے احتیاط اور اعتدال کے ساتھ کہہ لے، یعنی اپنی ادبی فصیح قطع پر آچے نہیں آنے دی۔ شبلی کے علمی کارناموں کے ساتھ ان کی ادبی اہمیت ان کے سیاسی شعور کی وجہ سے دوسروں سے کچھ مختلف ہے۔ اردو اور فارسی دونوں زبانوں میں انھوں نے شاعری کی ہے، ان کا اردو کلام سیاسی شعور اور عصری آگہی کا ترجمان ہے۔ اردو شاعری میں شبلی نے سیاسی مسائل میں مفکرانہ انداز اپنایا ہے۔ خود شبلی کو اس بات کا احساس تھا کہ میں روش بدل کر چل رہا ہوں۔

انہوں نے اس میدان میں شعری جولانیاں دکھائیں۔ ان کی سیاسی نظموں میں ایک نظم ”شہر آشوب اسلام“ کے نام سے ہے جس میں شبلی کے ملکی درد کی عکاسی ہوتی ہے:

حکومت پر زوال آیا تو پھر نام و نشان کب تک
چراغ کشتہ محفل سے اٹھے گا دھواں کب تک
قبائے سلطنت کے مرنے کے دیے پڑے
فضائے آسمانی میں اڑیں گی دھجیاں کب تک
مر اکش جا چکا فارس گیا اب دیکھنا یہ ہے
کہ جیتا ہے یہ ٹرکی کا مریض سخت جاں کب تک

کہیں اڑ کر نہ دامانِ حرم کو بھی یہ چھو آئے
حرم کی سمت بھی حبیبِ افکنوں کی جب نگاہیں ہیں
۱۹۵۷ء کے ستائے مسلمانوں کے لیے شبلی کی یہ عقیدت بلا واسطہ طور پر ہندوستانی مسلمانوں کے جذبات و احساسات
کی بھی ترجمان ہے۔ ایسی نظموں میں مسلمانوں کی صرف نگہ ساری کا ہی اظہار نہیں ہوتا ہے بلکہ انگریزوں سے نفرت کے
جذبات کا بھی اظہار ہوتا ہے۔ اور انگریزوں کے خلاف علم بغاوت بلند کرنے کا درس بھی ملتا ہے۔ عائدہ کاں پور سے متعلق نظم ملاحظہ ہو:

کل عجم کو چند لاشے بے جاں نظر پڑے
کچھ طفل خور دسال ہیں جو چپ ہیں خود مگر
آئے تھے اس لیے کہ بنائیں خدا کا گھر
کچھ نوجواں ہیں، بے خبر لاشہ ثنات
اٹھتا ہوا شباب یہ کہتا ہے بے دریغ
سینہ پہ ہم نے روک لیے برہمچیوں کے دار
ہم آپ اپنا کاٹ کے رکھ دیتے ہیں جو سر
کچھ پیر کہنے سال ہیں دلدادہ فنا
پوچھا جو میں نے کون ہو تم؟ آئی یہ صدا
”ہم کشتگانِ حادثہ کاں پور ہیں“
”ہم کشتگانِ حادثہ کاں پور ہیں“

ملک میں کوئی بھی ایسا حادثہ ہونا تھا جس سے مسلمان متاثر ہوں تو شبلی اسے اپنا موضوع
کلام ضرور بناتے تھے۔ ”ہم کشتگانِ حادثہ کاں پور ہیں“ کے عنوان سے مندرجہ بالا نظم شبلی کے
حساس ذہن کے کرب و اضطراب کی عکاس ہے، جس میں اپنے درد و غم کا اظہار کیا ہے کہ وہ

مسلمان جو کبھی خود حاکم تھے محکوم ہو کر اپنے حاکموں کے ظلم و ستم کا شکار ہو رہے ہیں۔
۱۸۵۷ء کے بعد ناامیدی کا جو اثر ہندوستانی عوام اور خصوصاً مسلمانوں پر ہوا اس کے رد عمل میں و امید، ایک لازمہ اور قدر کی حیثیت اختیار کر گئی تھی، جس کے خصوصی محرک اردو کے عناصر غم سے سمجھے جاتے تھے۔ شبلی کے ہم عصر دیگر قابل ذکر شعرا نے بھی امید کو اپنے کلام کا موضوع بنایا اور اپنے اپنے معیار و مزاج کے مطابق اس موضوع پر طبع آزمائی کی۔ سید اقصیٰ حسین کے الفاظ میں:

”... ہر شخص نے امید کو اپنا موضوع کلام بنالیا اور اپنے پیروں پر پھیرا ٹھکھڑے ہونے کی تعلیم دی۔ یہ محض اتفاق نہیں ہے کہ سرسید، حالی، آزاد، شبلی نے امید کو موضوع بنا کر کوئی نہ کوئی مضمون یا نظم اس دور میں لکھی، بلکہ اس کی نفسیاتی توجیہ یہ کی جاسکتی ہے کہ ہندوستانیوں اور خاص کر مسلمانوں کو مایوسی کے جال سے نکالنا وہ ضروری سمجھتے تھے۔ ان کی شکست خوردگی کو دور کرنا چاہتے تھے“ ۱

امید ایک ایسی کیفیت ہے جس کا انسان کے جذبات اور اس کی ذہنی لہروں سے گہرا تعلق اور وابستگی ہے، یعنی انسان عملی زندگی کے تلخ تجربات سے پریشان اور پرانگندہ ہو کر زندگی کے خوش آئند پہلوؤں سے بالکل ہی محروم نہ ہو جائے۔

سرسید اور ان کے رفقا مسلمانوں کے کھوئے ہوئے دُعا و اُردان کے صلاحیت کو دوبارہ واپس لانا چاہتے تھے۔ وہ قوم کو بے عمل اور مایوس کن فضا سے نکالنا چاہتے تھے۔ مشنری۔ ”صبح امید“ کے عنوان سے اس سلسلے میں شبلی نے جن جذبات و احساسات کا اظہار کیا ہے وہ ان کے اس قومی درد کی بھرپور ترجمانی کرتا ہے جس کے وہ حامل تھے، یعنی اپنا قومی تشخص اور قومی روایت کو زندہ و تابندہ رکھنا۔ شبلی نے اس نظم میں اس بات پر زور دیا ہے کہ مسلمان بے بسی اور کاہلی کی دلدل سے باہر آئیں، اولاً ”صبح امید“ میں شبلی نے مسلمان قوم کے ماضی، اس کی اُمتی،

فتح مندی اور ہنرمندی کی یاد دہانی کرائی ہے۔

یوں تو شبلی انگریز مخالف تھے، مسلم لیگ سے بھی ان کو کبھی اتفاق نہیں رہا۔ سرسید سے کچھ معاملات میں اتفاق رکھتے تھے اور جہاں ضرورت سمجھی، شبلی نے سرسید کی تحسین و ستائش بھی کی، ان کی قومی و سیاسی خدمات اور ان کے کارناموں کو سراہا۔ شہنوی ”صبح امید“ ہی کو دیکھیے کافی اشعار ایسے ہیں جن میں سرسید سے بے پناہ عقیدت اور قوم کے جذبہٴ ایشار کا بیان کیا ہے۔ سرسید نے نہ صرف یہ کہ مسلمانوں کو فعال بنانے کی کوشش کی بلکہ ان میں ایک ذہنی بیداری پیدا کرنے میں بھی کوشاں رہے، ان کی غیرت اور حمیت کو لاکارا، قوم میں جوش اور جذبہ کی ایک نئی لہر دوڑانے میں جی جان کی بازی لگادی۔ سرسید کی ان کوششوں کو شبلی نے پوری طرح سراہا ہے

ما تم تھا یہی کہ آئی ناگاہ اک سمت سے اک صدائے جانکاہ

ڈوبی ہمتن جو تھی اثر میں نشر سی اثر گئی جگر میں

دیکھا تو وہاں بجاہ و تکیں	آیا نظر اک سپر دیریں
صورت سے عیاں جلال شاہی	چہرے پہ فروغ صبح گاہی
وہ ملک پہ جان دینے والا	وہ قوم کی نادر کھینے والا
اٹھتے ہوئے جوش سے برقت	ہے مرثیہ خوان قوم و ملت
نالوں ہیں کہ ”اب سے بھی توجا گوا“	اے خواب گراں کے سونے والا

باتوں میں اثر تھا کس بلا کا	اک بار جو رخ پھرا ہوا کا
امید کہ بڑھ گئی تگ و تاز	اونچی ہوئی حوصلوں کی پرواز

اس پس منظر میں جب ہم شبلی کی شاعری کو دیکھتے ہیں تو ان کی شاعری افادیت اور مقصدیت کی حامل ہے۔ اتنا ضرور ہے کہ ان کا لب و لہجہ پوری طرح مشرقیت لیے ہوئے ہے۔ وہ مشرق کو مغرب پر حاوی کرنے کے قائل نہ تھے، اور یہ تب ہی ممکن تھا کہ مشرقیت کا

دامن نہ چھوڑا جائے، بلکہ اس کی مثبت صفات و خصوصیات کو نمایاں کیا جائے۔

شبلی کی شاعری گل و بلبل اور جام و مینا کی شاعری نہیں ہے۔ ان کی ہیئت اگرچہ بھرپور طور پر کلاسیکیت سے ہمکنار ہے لیکن ان کی نظموں کا مواد اور موضوعات ان کے جذبہ کی درد مندی، نگاہ کی وسعت اور اظہار کی صلاحیت کا ثبوت پیش کرتے ہیں۔ اپنی شاعری میں شبلی نے جن موضوعات کو بنیاد بنایا ہے انھیں انتہائی سادگی اور صفائی کے ساتھ پیش کیا ہے۔ ان کی شاعری میں ٹھہراؤ اور توازن ملتا ہے جو مقصدی اور افلاہی شاعری کے لیے لازم ہے۔ ان کی شاعری میں طنز یہ لہجہ بھی پایا جاتا ہے۔ ان کے خیال میں یہ دنیا کوئی گوشہ گاہ نہیں ہے بلکہ جائے عبرت ہے، جہاں ہمیں اپنی زندگی کو بہتر سے بہتر بنانا ہے تاکہ دنیا میں ہم دیگر اقوام کے سامنے سرنگوں نہ ہوں، اور ہم وہ کام نہ کریں جس سے ہماری اور قوم کی تحقیر و تذلیل ہو۔ شبلی کی نظم ”جزر و مد“ کے چند اشعار مسلم قوم اور رہنماؤں کی تحقیر و تذلیل اور بے حسیت سے متعلق ملاحظہ ہوں۔

دیکھ کمرِ حریّت فکر کا یہ دورِ جدید
اس میں کچھ شائبہ رشکِ حد ہے کہ نہیں؟
رہنماؤں کی یہ تحقیر یہ اندازِ کلام

پہلے گر شانِ غلامی تھی تو اب خیرہ سری
نہیصلہ کرنے سے پہلے میں ذرا سوچ لوں
اس دورِ اے میں کوئی بیچ کی حد ہے کہ نہیں؟
”جزر“ جیسا تھا اسی زور کا ”مد“ ہے کہ نہیں؟
”مسلم لیگ“ کے عنوان سے ایک نظم کے چند اشعار جس میں مسلم لیگ کو قوم پرستی کا احساس دلایا ہے

جناب لیگ سے میں نے کہا کہ اے حضرت
کلم طور پہ کرتے تھے عرض قوم کا حال
کبھی تو جا کے ہمارا بھی ماجرا کہیے
تو آپ شملہ پہ کچھ حال قوم کا کہیے
معاذ اللہ حکومت میں دیکھیے کچھ دخل
ہے کیا کہ قصہ پارینہ و فبا کہیے
خدا نہ خواستہ ترک و فنا نہیں مقصود
ہر ایک بات بہ اندازِ آشنا کہیے
شبلی نے مسدس کی شکل میں بھی نظمیں کہی ہیں۔ یہ بھی ان کے قومی درد سے خالی

نہیں ہیں۔ ”تماشا گئے عبرت“ کے عنوان سے ان کے ایک قومی مسدس کا مطلع پیش ہے
 آج کی رات یہ کیوں جمع ہیں احباب بہم بھیڑ کیا ہے نظر آتا ہے یہ کیسا عالم
 نوجوانانِ ہنر پر دروازا باب بہم جوق کے جوق چلے آتے ہیں کیسے پیہم

کچھ سمجھ میں نہیں آتا جو یہ سب سمجھے ہیں

شاید اس بزم کو یہ بزم طرب سمجھے ہیں

قومی اور سیاسی نظموں کے ساتھ ساتھ شبلی نے ایسی نظمیں بھی لکھی ہیں جو ان کے عالم گیر
 سیاسی ادکار کی ترجمان ہیں۔ ملت اسلامیہ کے خلاف سازشوں سے عالم گیر ہمانے پرمسلمانوں
 کو جو نقصان پہنچ رہا تھا اس سے شبلی بھی نالاں تھے کیوں کہ ان کی اس طرح کی نظموں میں
 محض ہندوستانی سیاست اور مسائل ہی کا ذکر نہیں ہے بلکہ پوری ملت اسلامیہ کا ذکر ہے،
 اس لیے ان نظموں کو ملی نظمیں بھی کہا جاسکتا ہے۔ شبلی نے ”شہر آشوب اسلام“ ”خیر مقدم
 ڈاکٹر انصاری“ اور ”حادثہ کان پور“ کے عنوان سے جو نظمیں کہی ہیں، سب ملی نظمیں ہیں۔ ان
 نظموں کے اکثر اشعار جذبہ اسلامی کے ترجمان ہیں۔ ”شہر آشوب اسلام“ ”ڈاکٹر مقدم ڈاکٹر
 انصاری“ نظموں میں قوم کا درد اور مظلوم ترکوں کی حمایت کا جذبہ کارفرما ہے اور یہ صرف ترک
 مسلمانوں کے لیے نہیں بلکہ دنیا کے تمام مسلمانوں میں غیر ملکی حکمرانوں کے ذریعہ استحصال اور ان
 کی وحشت و بربریت کے خلاف نفرت کا جذبہ بھی بیدار کرتی ہیں۔ گو ان نظموں میں ہندوستانی
 مسائل کا براہ راست ذکر نہیں کیا گیا ہے لیکن اپنے کیف و کم کے لحاظ سے احساس
 دلاتی ہیں کہ ان سالک میں بھی وہی حکمران مسلمانوں پر مسلط ہیں جو ہم ہندوستانیوں کے
 درپے آزار ہیں۔ ”خیر مقدم ڈاکٹر انصاری“ جو جنگ بلقانی کے موقع پر ترکی سے ہندوستانی
 بلٹی وفد کی واپسی پر پڑھی گئی تھی، اس کے چند اشعار پیش ہیں جن سے شبلی کے ملی
 درد کی عکاسی ہوتی ہے۔

کہ آئے خیریت سے ممبران وفد انصاری

کرتے ہیں ہم شکر جناب حضرت باری

یہی تھا درد اسلامی، یہی تھی رسم غم خواری

ہزاروں کوس جا کر بھائیوں کی تم نے خدمت کی

جو سچ پوچھو تو زیبا ہے تمہیں دعویٰ آقائی
کہ تم نے کی ہے ترکانِ مجاہد کی پرستاری
تمہیں کچھ جاں نوازی ہائے اسلامی کو سمجھو گے
کہ تم دیکھ آئے ہو نصرا نیول کی طرزِ خو خواری
”شہر آشوب اسلام“ میں وہ کہتے ہیں۔

کوئی پوچھے کہ اے تہذیبِ انسانی کے استاد
یہ مانا تم کو تنواروں کی تیزی آزمائی ہے
یہ ظلمِ آرمیاں تاکے یہ شرانگیزیوں کب تک
ہماری گردنوں پہ ہو گا اس کا امتحاں کب تک
شبلی کی شاعری کا کیفیت اور موضوع کے لحاظ سے تجزیہ کرنے پر جو فرق محسوس
ہوتا ہے اس کی بنیاد پر ہم ان کے کلام کو مندرجہ ذیل عنوانات دے سکتے ہیں

اولاً وہ کلام جس میں تاریخ کا جائزہ لیا گیا ہے۔

دوئم وہ کلام جس میں قوم کی حالت کا نقشہ کھینچا ہے۔

سوئم وہ شاعری جو بیانیہ شاعری کے ذیل میں آتی ہے۔

شبلی کی شاعری کا سرمایہ مختصر ہے، لیکن شاعری میں سیاسی لے اور شعور پیدا
کرنے میں ان کا بہت بڑا ہاتھ ہے۔ اس شعور کے پیدا کرنے میں انھوں نے جو نظریہ
اپنایا اس پر ان کے ہم عصر دیگر قومی رہنماؤں کو اعتراض بھی ہوا ہے، جس کا اقرار
”کفرانِ نعمت“ میں انھوں نے خود بھی کیا ہے

جرم یہ ہے میں نے کیوں چھوڑا وہ آئین کہن؟

شبلی کے قومی شعور میں ان کے گہرے غور و فکر کی جملک نمایاں ہے۔ ان کے سیاسی
تصورات میں مذہب و ملت کے قیود نہیں تھے، وہ اپنے عقائد کے اعتبار سے سچے
مسلمان کے اوصاف رکھتے تھے، اسی لیے حب الوطنی، سامراج دشمنی اور قوم میں اتحاد
و اتفاق ان کا شیوہ خاص تھا۔ ان کے مضامین اور نظموں نے ہندو مسلمان دونوں کو
بیدار کیا، ان میں سامراجیت کے خلاف آواز اٹھانے کا جذبہ اور حوصلہ پیدا کیا۔

شبلی کی نظموں میں روانی، سادگی اور ترنم پایا جاتا ہے۔ انھوں نے اپنے
زمانے کے حالات اور واقعات کو اپنی نظموں کا موضوع بنایا۔ ان کی شاعری صرف داد
قلبی کی ہی عکاس نہیں بلکہ ان کا اسلوب بھی سلیقہ اور رنگینی لیے ہوئے ہے۔ ان کی

نظموں میں معمولی اور سیاسی واقعات کو پیش کرنے کی ایک کامیاب کوشش ملتی ہے، اس لیے شبلی کو سیاسی، ملّی اور وطنی شاعری کا ایک اہم پیش رو کہا جاسکتا ہے۔ مذکورہ بالا دلائل اور مثالوں کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ اردو شاعری کو شبلی نے جو رخ یا موڑ دیا اور جن موضوعات کو اپنا سرنامہ کلام بنایا وہ ان کے عہد اور ماحول کا تقاضا تھے۔ ان تقاضوں سے شبلی جیسا حساس اور بیدار ذہن انسان کس طرح لائق یا خاموش رہ سکتا تھا۔ شبلی کی بیشتر شاعری ان ہی تقاضوں کا آئینہ اور عکس ہے۔

ذاکر صاحب

اپنے آئینہ لفظ و معنی میں

مرتب: ضیاء الحسن فاروقی

اس کتاب میں ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کی بعض کیاں، انگریزی تحریروں و تقریروں کے ترجمے، ان کے بعض اہم اردو خطبات و تقریریں، ان کی مطبوعہ مگر کیاں تحریروں اور چند نہایت ہی اہم غیر مطبوعہ خطوط شامل ہیں۔ ان تحریروں سے ذاکر صاحب کی سچی نہایت، غریبی افکار، تعلیمی خیالات اور مسائل کے اجتماعی مسائل سے ان کی گہری دلچسپی کا بھرپور اظہار ہوتا ہے۔ یہ تو معلوم ہی ہے کہ ذاکر صاحب کی تحریروں و تقریروں کا ایک خاص انداز تھا جو خوبصورت، دل نشین اور سب سے جدا تھا اور اس لحاظ سے وہ صاحب طرز و صنف اور مقبول تھے۔

کتابت عمدہ، طباعت آکسفورڈ کی اور کاغذ اچھا، سائز ۱۸x۲۲ (ذبیح طبع)

ناشر: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

ملنے کا پتہ: مکتبہ جامعہ لٹریچر، جامعہ گز، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

تبصرہ و تعارف

(تبصرے کے لیے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

مصنف: شیخ یوسف بن اسماعیل نبہانی

مترجم: محمد میاں صدیقی

ناشر: مکتبہ الفلاح، دیوبند (یوپی)

قیمت: ۲۸ روپے

شامل رسول

علامہ یوسف بن اسماعیل نبہانی چودھویں صدی ہجری کے اوائل کے ایک مشہور عالم ہیں۔ وہ ۱۲۶۵ھ میں فلسطین میں پیدا ہوئے اور ۱۳۵۰ھ میں انتقال فرما گئے۔ کسب علوم الازہر سے کیا۔ علامہ موصوف بلند پایہ ادیب، شاعر اور عالم تھے۔ مختلف دینی موضوعات پر کم و بیش پچاس کتابیں تصنیف و تالیف کیں، البتہ ان کا خاص موضوع فائز رسول اور سیرت رسولؐ رہا۔ حضورؐ کی ذات گرامی سے ان کو جو دلہانہ عشق تھا اس کا اظہار ان کی کتاب وسائل الوصول الی شامل الرسول میں جا بجا ہوتا ہے۔

مصنف کے بقول یہ کتاب بنیادی طور پر مسند امام محمد بن عیسیٰ ترمذی پر مبنی ہے مگر اس کے علاوہ بھی کچھ اور ماخذوں سے استفادہ کیا گیا ہے جن کی فہرست کتاب کے آغاز میں دی گئی ہے۔ کتاب کی تالیف کا مقصد وہ یوں بیان کرتے ہیں کہ ”نبی علیہ السلام کے شامل جمع کرنے سے یہ مقصد نہیں ہے کہ محض ایک تاریخ کی حیثیت سے لوگ اسے جانیں اور پڑھیں اور مجلسوں کا موضوع بنائیں اور اپنے اغراض و مقاصد کے لیے اس سے دلیلیں تلاش کریں بلکہ ان کے جمع کرنے اور پیش کرنے سے مقصد یہ ہے کہ لوگ نبی علیہ السلام کے محاسن اخلاق کو ٹھہر کر روحانی انبساط

محسوس کریں اور آپ کے اوصاف حمیدہ اور اخلاق فاضلہ کے ذکر و بیان سے حضورؐ کی رضا اور محبت حاصل کرنے کی کوشش کریں۔

کتاب آٹھ ابواب پر مشتمل ہے جس کی تفصیل اس طرح ہے:

- ۱۔ نسب مبارک، اسماء شریفہ
- ۲۔ حلیہ مبارک، اوصاف حمیدہ
- ۳۔ لباس اور اسلحہ وغیرہ
- ۴۔ کھانا پینا اور سونا
- ۵۔ اخلاق حسنہ
- ۶۔ عبادت، نماز، روزہ اور تلاوت قرآن
- ۷۔ مختلف حالات و واقعات
- ۸۔ عمر شریف، وصال، میراث، خواب میں دیدار مبارک

مصنف نے جن روایات کو بیان کیا ہے ان کے مشکل اور نامانوس الفاظ کی حاشیہ پر وضاحت کر دی ہے، بعض شمائل کے ذکر میں راوی کے نام کا بھی ذکر کر دیا ہے اور اس حدیث کے مآخذ کی بھی وضاحت کر دی ہے، اور بعض جگہ صرف صحابی کے نام پر اکتفا کیا ہے اور بعض روایات میں صرف حدیث کا متن ذکر کر دیا ہے اور راوی اور ماخذ دونوں سے غریب کیا ہے۔

کتاب کا اردو ترجمہ جناب محمد میاں صدیقی نے کیا ہے، اور خود ان کے بیان کے مطابق بہت عجلت میں کیا ہے، اس کے باوجود ترجمہ بہت عمدہ اور بامحاورہ ہے۔ کتاب کے آخر میں اشاریہ بھی ہے۔ طباعت عکسی ہے، البتہ ۱۶۰ صفحوں کی مختصر ضخامت کو دیکھتے ہوئے قیمت کچھ زیادہ ہے۔

مقام صحابہ

مصنف: مولانا مفتی محمد شفیعؒ

ناشر: مکتبہ الطلاح، دیوبند (دیوبند)

قیمت: پندرہ روپے

مولانا مفتی محمد شفیع مرحوم کی ذات کسی تعارف کی محتاج نہیں ہے۔ انھوں نے اسلام کے روایتی علوم کے علاوہ موجودہ دور میں اسلام اور مسلمانوں کو درپیش مسائل پر بھی متعدد کتابیں تصنیف و تالیف کیں اور عمر بھر ان مسائل کے حل میں مصروف رہے۔ اس لحاظ سے وہ صفِ اول کے مسلم علماء میں شمار ہونے لگے ہیں۔

پیش نظر کتاب مقام صحابہؓ ان کی ایسی ہی ایک اہم تصنیف ہے جو ضامات کے اعتبار سے گو مختصر ہے اور صرف ۴۴ صفحات پر مشتمل ہے مگر مضامین کتاب کے اعتبار سے یہ مصنف کے عمر بھر کے مطالعہ پر مبنی ہے۔ مفتی صاحب مرحوم کے مطابق یہ کتاب انھوں نے ۷۶ برس کی عمر میں لکھی۔ اس کا موضوع اگرچہ انتہائی حساس بلکہ متنازع ہے مگر مفتی صاحب نے اس طرح اس سے بحث کی ہے کہ کہیں پر بھی تشکیک محسوس نہیں ہوتی اور گو یا حق تحقیق پوری طرح ادا کر دیلے۔ صحابہ کرامؓ کے فضائل و مناقب پر سیکڑوں کتابیں علاوہ کتب حدیث کے موجود ہیں۔ اس کے باوجود مسلمانوں کے مختلف گروہ افراط و تفریط کے شکار ہیں اور غالباً یہی چیز اس کتاب کی تصنیف کا محرک بنی۔ موجودہ زمانے میں جب کہ ہر چیز کو عقل انسانی پر پرکھا جاتا ہے، دینی معاملات میں بھی اسی معیار کو اختیار کیا جا رہا ہے جو کہ مستشرقین کا نقطہ نظر رہا ہے۔ صحابہ کرامؓ کے سلسلے میں بھی تاریخ کو اور انسانی عقل و فہم کو رہنما اصول کے طور پر اختیار کیا جا رہا ہے، جب کہ تاریخ کا کام صرف یہ ہے کہ وہ واقعات کو دیانت داری کے ساتھ بیان کر دے، اور اس سے کسی انسان کی عقل کیا نتیجہ اخذ کرتی ہے، یا کسی فرد کا دینی یا دنیوی مقام کیا قرار پاتا ہے یہ سب اس کے موضوع سے خارج ہیں۔ اس لیے کہ تاریخ بہر حال معروضی نہیں ہو سکتی۔ تحقیق و تنقید بذاتِ خود کوئی بری چیز نہیں لیکن اسلام نے ہر چیز اور ہر کام کے کچھ اصول اور حدود مقرر کر دیے ہیں مثلاً تحقیق و تنقید سے متعلق ایک اہم اصول یہ طے کر دیا کہ ایسے معاملات پر تحقیق کر کے اپنا وقت اور توانائی ضائع نہ کی جائے جن سے دین و دنیا کا کوئی نفع نہ نکلتا ہو، یعنی تحقیق محض برائے تحقیق

فضول چیز ہے۔ خاص طور سے ایسی چیزوں کے بارے میں تحقیق سے سختی کے ساتھ منع کر دیا گیا ہے جس سے فتنہ و فساد کا اندیشہ ہو۔ اسی طرح شخصیتوں پر تنقید کے لیے اسلام نے ایک عادلانہ شرط یہ رکھا دی ہے کہ بغیر کسی دنیوی وجہ کے بڑی شخصیتوں کو ہدف تنقید و جرح نہ بنایا جائے۔ جب کہ دورِ حاضر میں اسے ایک علمی خدمت تصور کیا جاتا ہے۔ پھر صحابہ کرامؓ پر انگلی اٹھانے سے قبل یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہیے کہ اگر مسلمان صحابہ کرامؓ کے اعتقاد کو کھو بیٹھے تو پھر نہ قرآن پر اعتقاد رہتا ہے نہ حدیث پر اور نہ اسلام کے کسی اصول پر، اس لیے کہ یہ سب چیزیں ہمیں صحابہ کرامؓ کے توسط ہی سے پہنچی ہیں۔

بات دراصل یہ ہے کہ صحابہؓ کی شخصیت کو ایک عام آدمی کی طرح صرف تاریخی روایات کے آئینے میں دیکھا جاتا ہے اور ان کے اعمال و افعال کو اسی دائرے میں دیکھا جاتا ہے جب کہ ان سب کے بارے میں قرآن کریم نے رضی اللہ عنہم و رضو عنہ کا اعلان کر دیا ہے اور اس طرح ان کی ذمت کو عام جرح و تنقید سے بالا قرار دے دیا ہے۔ البتہ مسائل شرعی میں ان میں سے کسی ایک کے قول کو اختیار کرنا اور دوسرے کے قول و مسلک کو چھوڑنا الگ بات ہے جس سے ان میں سے کسی کی شخصیت مجروح نہیں ہوتی، اس لیے کہ شرعی فریضہ کی ادائیگی کے لیے مختلف اقوال میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا ناگزیر ہے۔

یہ اور ایسے ہی متعدد اہم مسائل اس کتاب میں زیر بحث آتے ہیں اور ہر جگہ مصنف نے اعتدال کی راہ کو اختیار کیا ہے اور اعتراضات کرنے سے حتی الامکان پرہیز کیا ہے۔ البتہ بعض جگہ موجودہ زمانے میں مروج اعتراضات کے مدلل جوابات ضرور دیے ہیں۔ طباعت و کتابت کے اعتبار سے بھی کتاب اچھی ہے۔

مصنف: بدیع الزماں

ملنے کا پتا: بک امپوریم، سبزی باغ ٹینہ

قیمت: چالیس روپے

پیامِ اقبال

گزشتہ برسوں میں اقبال پر جتنا کچھ لکھا گیا ہے شاید اردو کے کسی شاعر پر اتنا نہ لکھا

گیا ہو گا۔ پروفیسر جگن ناتھ آزاد کے بقول ۱۸۸۷ء تک اقبالیات پر مختلف زبانوں میں شائع ہونے والی کتابوں کی تعداد تقریباً ڈھائی ہزار ہے مختلف جریدوں میں یکسرے لاتعداد مضامین اور مقالات اس کے علاوہ ہیں۔ اقبالیات پر اتنے وسیع لٹریچر کی موجودگی کے باوجود رذر بروز نئی نئی تحقیقات سامنے آرہی ہیں جو بلاشبہ اقبال کی ہر درتہ شخصیت، پر عزم شاعری، مستحکم اقدار کی حامل فکر اور تخیل کی بلند پروازی کی دلیل ہیں ہر شخص جو کلام اقبال کا مطالعہ کرتا ہے اور غور و فکر سے کام لیتا ہے اسے اپنی استعداد، صلاحیت اور ذوق کے مطابق کچھ نہ کچھ مل ہی جاتا ہے۔

ایسے ہی اقبال کے ایک شیدائی محمد بدیع الزماں صاحب ہیں۔ اقبالیات سے متعلق ان کے مطالعہ کی عمر اگرچہ بعض لوگوں کی بہ نسبت کافی کم ہے جیسا کہ وہ خود بیان کرتے ہیں کہ ۱۹۶۵ء سے قبل اقبالیات تو درکنار اردو ادب کی کسی بھی صنف سے ان کو دلچسپی نہیں تھی، اور ان کی ملازمت کی نوعیت کو دیکھتے ہوئے یہ بات ذرا بھی مشتبہ نہیں معلوم ہوتی، پھر بھی مختلف جرائد و رسائل میں ان کے جو مضامین کلام اقبال سے متعلق شائع ہوتے رہے ہیں ان سے نیا چلتا ہے کہ ان میں تجزیہ کرنے کی ماہرانہ صلاحیت اور غور و فکر کی پختگی غیر معمولی ہے۔

پیام اقبال ہدیہ الزماں صاحب کے ایسے ہی چند مقالات کا مجموعہ ہے جس میں انھوں نے اقبال کے فکر و فن کے مختلف پہلوؤں پر اپنے خاص انداز میں روشنی ڈالی ہے۔ اس کتاب میں جہاں اقبال کے فکر و فلسفہ پر غور کیا گیا ہے وہیں ان کے فن کو بھی زیر بحث لایا گیا ہے۔ اس کا اندازہ کتاب میں شامل مقالات کے عنوان سے کسی قدر ہو جاتا ہے جو اس طرح ہیں: اقبال کا نظریہ شاعری، اقبال کا تصور خودی، اقبال اور وطنیت، اقبال کا ساقی، اقبال کے انقلابی تصورات، اقبال اور معاملات حسن و عشق، اقبال کے کلام میں ترہیبِ عمل کے رجحانات، اقبال کے کلام میں الفاظ کی طلسم آفرینی، اقبال کے تشبیہات و استعارات، اقبال کے کلام میں مصوری و پیکر تراشی، اقبال اور طنز، اقبال اور مناجات، اقبال اپنے خطوط کی روشنی میں، اقبال کے ذہن میں خواتین کا درجہ، اقبال کا شاہین اور اقبال اور تصوف۔ کتاب کے شروع میں مصنف کے دیباچہ کے علاوہ مشہور ماہر اقبالیات پروفیسر جگن ناتھ آزاد

کا پیش لفظ بھی ہے جس میں انھوں نے لکھا ہے کہ
 ”جناب بدیع الزماں صاحب نے اقبال کا گہری نظر سے مطالعہ کر کے یہ کتاب
 مرتب کی ہے۔ اگرچہ ان کی ہر بات سے اتفاق کرنا مشکل ہے لیکن ان کی
 محنت ہر اعتبار سے قابلِ داد ہے۔“

یہ سبھی مقالات کتابی شکل میں آنے سے قبل ملک کے علمی و ادبی جریدوں میں شائع
 ہو چکے ہیں۔ اب ان کے یکجا ہوجانے سے اقبالیات کا مطالعہ کرنے والوں کے لیے ان سے استفادہ
 کرنا اور آسان ہو گیا ہے۔ امید ہے یہ کتاب علمی حلقوں میں قبولِ عام حاصل
 کرے گی۔

صنعتِ دوسو، طباعت اور گٹ اپ معمولی ہے اور اس اعتبار سے کتاب کی قیمت چالیس
 روپے کچھ زیادہ معلوم ہوتی ہے۔

محمد عرفان

مضمون نگاروں سے

رسالہ جامعہ میں اشاعت کے لیے مضمون بھیجتے وقت براہ کرم مندرجہ ذیل امور
 کا خیال رکھیں۔

۱۔ مضمون کاغذ کے صرف ایک جانب اور ایک سطر چھوڑ کر صاف صاف لکھیں۔

۲۔ اگر مضمون میں حوالے یا حواشی ہوں تو اسے مضمون کے آخر میں لکھیں۔

علمی تجزیہ

۲۷ جنوری ۱۹۸۷ء کو شعبہ انگریزی جامعہ ملیہ کے زیر اہتمام تقابلی ادب کے موضوع پر ایک سہ روزہ کانگریس شروع ہوئی CONGRESS OF COMPARATIVE LITRATURE کے عنوان سے ہونے والی اس کانگریس میں انیسویں صدی سے اب تک تخلیق ہونے والے ہندوستانی ادب، خاص طور پر اس میں جدید رجحانات زیر بحث رہے۔ اس کے تحت موضوعات اور تحریکات، تراجم، دستور کے آٹھویں شیڈول میں مندرج زبانوں کے علاوہ دیگر زبانوں کے ادب، اسلوبیات، ایک زبان کے ادب کا دوسری زبان کے ادب پر اثر اور اس کا رد عمل اور تقابلی ادب کی تدریس کے موضوع پر کم و بیش اسی مقالے پڑھے گئے ہندستان کے مختلف حصوں سے آئے تقریباً ڈیڑھ سو مندوبین کے علاوہ امریکہ کے دو پروفیسروں نے بھی اس کانگریس میں شرکت کی۔

کلیدی خطبہ پروفیسر اوما شنکر جوشی نے پڑھا جس میں انھوں نے ہندوستانی ادب کی وحدت پر زور دیا، ساتھ ہی ہندوستانی ادب کے مستعار تشخص کے نظریہ پر تنقیدیں ظاہر کی۔ افتتاحی نشست کی صداست پروفیسر سر وپ سنگھ نے کی اور اختتامی خطبہ پروفیسر نگیندر نے دیا۔

سال ۱۹۸۵ء کے لیے گجراتی ادیب پتالال نانا لال ٹپیل کو گیان پیٹھ ایوارڈ اس وقت کے چیف جسٹس پی۔ این بھگوتی کے ہاتھوں دیا گیا۔ ۱۹۸۲ء میں مانڈلی ضلع ڈونگر پور میں پیدا ہونے والے پتالال ٹپیل دوسرے گجراتی ادیب ہیں جن کو یہ ایوارڈ دیا گیا ہے۔

پنہلال ٹیل کی ادبی زندگی کا آغاز تقریباً پینتالیس سال قبل ہوا تھا اور تب سے اب تک متعدد کہانیوں کے علاوہ انھوں نے ۶۱ ناول تصنیف کیے۔ ان کی تصانیف میں — سکھ دکھ ناں سا تھی، ملایا جیو، ماتونی بھادتی پار تھ نے کہو چاڈے بان، جمائی راج، اور اٹا، دل فی واس کو کا فی مقبولیت حاصل ہوئی۔

پروفیسر ایم ایس، اگوانی، وجاہت لال نہرو دیونی ورشی، نیوی دہلی کی انگریزی کتاب اسلامک فنڈ انٹل ازم ان انڈیا ابھی حال میں چھپ کر آئی ہے۔ کتاب کی نائشر ٹونیٹی فرسٹ سینچری انڈیا سوسائٹی (چندی گڑھ) ہے۔ پروفیسر اگوانی کئی کتابوں کے مصنف ہیں انھوں نے مغربی ایشیا اور شمالی افریقہ کے کئی سفر کیے ہیں۔ پروفیسر اگوانی مسلمانوں کے مسائل کو ایک خاص نقطہ نظر سے دیکھ رہے ہیں جس پر توجہ کرنا ضروری ہے۔ یہ ۱۵ صفحات (۲۲×۸) کی اس کتاب کی قیمت اسی روپے ہے۔

ماہنامہ جامعہ کے چند خاص شمارے

- ۱۔ جشن زریں نمبر قیمت: چار روپے
 - ۲۔ مولانا محمد علی نمبر (حصہ دوم) قیمت: دس روپے
 - ۳۔ ڈاکٹر عطاء رحمان عسکری کی یاد میں (خصوصی نمبر) قیمت: چھ روپے
 - ۴۔ اسلام حیرا چوری نمبر قیمت: بارہ روپے
- (معمولی ڈاک اس کے علاوہ ہوگا)
- یہ خصوصی شمارے بہت محدود تعداد میں دستیاب ہیں، اہلاب ذوق فوری توجہ فرمائیں۔
- لکھنؤ کا پتہ: ڈاکٹر حسین انٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ، جامعہ نگر نئی دہلی۔ ۲۵



11 MAR 1951

قیمت: فی شماره

ڈیڑھ روپے

جامعہ

سالانہ قیمت

۱۵ روپے

شماره ۳۱

بابت ماہ مارچ ۱۹۸۷ء

جلد ۸۳

فہرست مضامین

- | | | |
|----|-----------------------------------|-----------------------------------|
| ۳ | ضیاء الحسن فاروقی | شذرات |
| ۷ | ڈاکٹر فخر خٹار | ایہ افق فن تعمیر کے اثرات دکن میں |
| ۲۹ | انور الجندی | عربی ادب میں |
| | ترجمہ جناب شیخ محمد اسماعیل اعظمی | خودنوشت سوانح |
| ۳۶ | محمد عرفان | تبصرہ و تعارف |
| | | ۱۔ تیس پردانے شیخ رسالت کے |
| | | ۲۔ نظریہ ادب اور ادیب |
| | | ۳۔ محبت کا پیغام |

مجلس ادارت

پروفیسر علی اشرف
پروفیسر مسعود حسین
ڈاکٹر سلامت اللہ
ضیاء الحسن فاروقی

مدیر

ضیاء الحسن فاروقی

مدیر معاون

عبداللطیف اعظمی

خط و کتابت کا پتہ

ماہنامہ جامعہ، جامعہ گلبرگ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی۔ مطبوعہ: برٹنی آسٹ پریس۔ پتہ دی ہاؤس، دیا گنج، نئی دہلی ۲

شذرات

اسال جامعہ میں ۳۱ جنوری سے ۸ فروری ۱۹۸۶ء تک ڈاکٹر صاحب کی ۹۰ ویں سالگرہ کے موقع پر جشن ڈاکر منایا گیا۔ ۸ فروری ڈاکٹر صاحب کی تاریخ پیدائش ہے، اس موقع پر جامعہ کے اساتذہ اور طلبہ نے کئی طرح کے پروگرام پیش کیے، کنوکیشن منعقد ہوا اور جشن ڈاکر کا خاص جلسہ ہوا۔ تفصیل یہ ہے: ۳۱ جنوری اور یکم فروری کو ڈاکٹر صاحب مرحوم کے مزار پر گل پاشی، اور جامعہ میں پرچم کشائی کی تقریب کے بعد اسلام اور جدید سماج کے موضوع پر سینما کی کارروائی شروع ہوئی، اول الذکر دونوں تقریبات میں مہمان خصوصی دہلی کے ٹیٹنٹ گورنر کپور صاحب تھے جنہوں نے رسم پرچم کشائی کے بعد ششہ زبان میں مختصر تقریر بھی کی۔ سینما میں جن موضوعات پر مقالے پڑھے گئے اور تبادلہ خیال ہوا، وہ یہ تھے: دوسرے مذاہب کے بارے میں قرآن کا تصور، سیکولرزم اور ہیومنزم اور قرآنی طرز فکر، قرآن مجید۔ اسلامی قدریں اور جمہوریت اور اسلام اور فلاحی رہاست کا تصور۔ ڈاکٹر حسین اور ان کے معاصر ابھرتے ہوئے نئے ہندوستانی سماج کے سیاق میں ڈاکٹر ڈاکر حسین کے نظریہ تعلیم کا جائزہ، ڈاکٹر صاحب۔ دانش وری اور تصور مذہب، اور ڈاکٹر صاحب ادبی خدمات اور ادبی بہرہ۔ ان موضوعات پر سمپوزیم اور سینما منعقد ہوئے جن سے ڈاکٹر صاحب کی شخصیت اور انکار کے گونا گوں گوشے لوگوں کے سامنے آئے۔ ۸ فروری کو جامعہ کا جلسہ تقسیم اسناد منعقد ہوا جس میں

صدر جمہوریہ ہند عزت مآب جناب گپالی ذیل سنگھ نے خطبہ پڑھا اور فارغ التحصیل طلبہ کو خطاب کیا۔ ۸ فروری کو جشنِ ذاکر حسین کا جلسہ ہوا جس میں نائب صدر جمہوریہ ہند عزت مآب آر۔ وینکٹ رمن صاحب مہمانِ خصوصی تھے۔

ان کے علاوہ نرسری اسکول اور ثانوی اسکول کی طرف سے کئی ثقافتی پروگرام میں حصہ لینے والے طلبہ و طالبات کے مابین مقابلے ہوئے۔ مڈل اسکول کی طرف سے نعت خوانی اور قرأت کے مقابلے ہوئے جن میں دہلی اور بیرون دہلی کے طلبہ و طالبات نے حصہ لیا، نرل سرائی کا مقابلہ اور اسکول اور یونیورسٹی کی سطح کے مباحثے منعقد ہوئے۔ ان میں باہر کی ٹیمیں بھی شریک ہوئیں۔ تعلیم بالغان اور سوشل ورک سے متعلق مختلف ایجنسیوں کی طرف سے بھی رنگا رنگ پروگرام دیکھنے میں آئے۔ ذاکر صاحب کی حیات اور کارناموں سے متعلق پروجیکٹ چلائے گئے اور تصویروں کی نمائشیں منعقد ہوئیں۔ ذاکر صاحب کے مزار کے متعلق جو میوزیم ہے اس کی طرف سے بھی ایک نمائش منعقد ہوئی جس کا اہتمام حکومت ہند کے نیشنل میوزیم کی طرف سے کیا گیا تھا۔ ڈاکٹر ذاکر حسین لائبریری (جامعہ) نے تصویروں کی جو نمائش کی وہ اس لیے خاص کہی جاسکتی ہے کہ اس میں ذاکر صاحب کے بچپن سے لے کر صدارت کے عہد تک کے زمانے سے متعلق بعض تصویریں بڑی نادر تھیں، اور شاید وہ صرف جامعہ ہی میں دستیاب ہیں۔

جشنِ ذاکر کے انعقاد کے سلسلے کی سرگرمیاں اس لیے بھی یاد رکھی جائیں گی کہ اس موقع پر حکومت کی طرف سے جامعہ کے لیے کئی امید افزا اقدامات کے امکان روشن ہوئے تفصیل آئندہ، امیر جامعہ عالی جناب خورشید عالم خاں صاحب کی کوششوں سے دس لاکھ روپے کا ذاکر حسین ٹرسٹ قائم ہوا جس سے ہونہار

و نادار طالب علموں کو وظیفہ اور ضرورت مند طالبات اور خواتین کے سلسلے میں فلاح کاموں کے لیے مالی امداد دی جائے گی، اور کئی کتابیں اور رسالوں کے خاص نمبر شائع ہوئے، مثلاً، ڈل اسکول کے طلباء کے رسالہ گہوارہ نے اپنا ضخیم نمبر نکالا، اسی طرح ثانوی اسکول کے طالب علموں کے رسالے اُمنگ اور مکتبہ جامعہ کے پیام تعلیم کے خصوصی شمارے شائع ہوئے۔ شعبہ ہندی کا ترجمان ورثہ بھی ذاکر صاحب کی یاد میں نکلا۔ ثانوی مدرسہ کے پرنسپل اور امتحانات جامعہ کے موجودہ کنٹرولر جناب عبدالحق صاحب کے اہتمام میں ترتیب دیا ہوا اردو کے مشہور اہل قلم کے مضامین کا مجموعہ بعنوان نقشِ ذاکر اور مدیر جامعہ کی ترتیب دی ہوئی دو کتابیں اور اسلام اور عصر جدید کا خصوصی شمارہ بیاذکر حسین (راقم الحروف اس رسالہ کا بھی مدیر ہے) شائع ہوا۔ کتابوں کے نام ہیں۔ نکار معنی۔ انتخاب اشعار فارسی (ڈاکٹر ذاکر حسین کی بیاض سے) اور ذاکر صاحب، اپنے آئینہ لفظ و معنی میں، مدیر جامعہ نے انگریزی زبان میں ایک کتابچہ جامعہ کی تاریخ اور اس کی موجودہ تعلیمی سرگرمیوں کے مختصر جائزے کے طور پر مرتب کیا جو تقریبات کمیٹی کی طرف سے شائع کیا گیا۔ مکتبہ جامعہ کی طرف سے جناب عبداللہ ولی بخش قادری کی ترتیب دی ہوئی بچوں کے ذاکر صاحب شائع ہوئی۔ ان تمام مطبوعات کا ۸ فروری کو جشنِ ذاکر حسین کے خاص جلسے میں امیر جامعہ کے ہاتھوں اجراء عمل میں آیا۔

یہاں اس بات کا ذکر محض رسمی نہ سمجھا جائے کہ جشنِ ذاکر حسین کے موقع پر مرحوم کی یاد میں جامعہ کے اساتذہ، طلباء اور کارکنوں کی طرف سے مختلف سرگرمیوں کی صورت میں، جو نذرانہ محبت اور خراج عقیدت پیش کیا گیا، اور جس خلوص و لگن کے ساتھ پیش کیا گیا، اس میں ہمارے امیر جامعہ عالی جناب خورشید عالم خاں صاحب اور شیخ الجامعہ پروفیسر علی اشرف صاحب کی توجہ خاص کو بڑا دخل ہے۔ ان حضرات نے نہ صرف یہ کہ اخراجات کی فراہمی کا انتظام کیا بلکہ جشن کے مختلف پروگراموں کی تیاری پر بھی براہِ ران کی نظر

رہی۔ جشن اور اس کے پروگراموں کے کوآرڈینیٹر جناب عبدالحق خاں صاحب تھے، مدیر جامعہ تقریبات کمیٹی کے چیئرمین کی حیثیت سے عبدالحق خاں صاحب کا خاص طور پر یہ شکر گزار ہے کہ ان کی اور ان کے ساتھیوں کی ان تھک محنت کے بغیر جنھوں نے مختلف کمیٹیوں کے کنوینسر اور رکن کی حیثیت سے یا دفتر جشن کے رکن کی حیثیت سے ان کا ہاتھ بٹایا، یہ بڑا کام کامیابی کے ساتھ انجام نہیں پاسکتا تھا۔ مکتبہ جامعہ کے جنرل منیجر جناب شاہد علی خاں صاحب نے ممکنہ کی اپنی سالانہ مطبوعات کی طباعت کے ساتھ ساتھ (جن کا سلسلہ کم و بیش وسط جنوری ۱۹۸۷ء تک چلتا رہا) اور جو قریب پندرہ ہزار صفحات پر مشتمل ہوں گی) جشن ذکر سے متعلق تذکرہ بالا اردو کی مطبوعات، اور کئی دوسری چیزوں کی طباعت کا کام اس طرح سنبھالا کہ حیرت ہوتی ہے، یہ مشکل تین چار ہفتوں میں مذکورہ کتابیں اور رسالوں کے خاص نمبر سب حسن و خوبی کے ساتھ چھپ گئے اور شائع ہو گئے، ان مطبوعات میں جو چیزیں چھپ گئی ہیں، وہ اپنی جگہ ایک مستقل حیثیت رکھتی ہیں، انھیں آئندہ لوگ پڑھیں گے اور ذکر صاحب کی حیات اور شان دار کارناموں سے واقف ہوں گے، ان مطبوعات سے گزر کر ذکر صاحب کی یاد پڑھنے والوں کے دلوں میں نقش ہو جائے گی اور یہ بیش بہا سرمایہ ایک نسل سے دوسری نسل تک منتقل ہوتا رہے گا، کیسا اچھا کام ہے یہ اور اس اچھے کام سے مکتبہ جامعہ کے جنرل منیجر اور ان کے ساتھیوں کی نسبت خود ان کے لیے ایک سعادت ہے۔ مکتبہ جامعہ نے ذکر صاحب کے تعلیمی و تہذیبی مشن میں شروع ہی سے ایک اہم رول ادا کیا ہے۔ اس موقع پر بھی اُس کا یہ کام یاد رکھا جائے گا۔

کاغذ کی بڑھتی ہوئی قیمتوں اور ڈاک کی شرح میں غیر معمولی اضافہ کی وجہ سے ہم ماہنامہ جامعہ کی قیمت میں معمولی سا اضافہ کرنے پر مجبور ہیں۔ قیمت کا اعلان آئندہ شمارے میں کر دیا جائے گا۔

قمر غفار

ایرانی فنِ تعمیر کے اثرات دکن میں

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ ہندستان میں فارسی زبان و ادب اور تہذیب و تمدن کا آغاز بھماپور اور بھروچر طریقے سے خاص طور پر محمود غزنوی کے حملوں سے وابستہ ہے اور جس کی انتہائی کمال کی کڑیاں سولہویں صدی کے وسط میں ہابری کی قائم کردہ مغلیہ سلطنت سے وابستہ ہیں جو ہندستان میں وسط ایشیائے آئے۔ مغل براہ راست تیمور کی اولاد میں سے ہیں۔ بابر وسط ایشیا کا ترک تھا۔ الہندہ مال کی طرف سے اس کا تعلق چنگیز خاں سے تھا جو ایشیا کا ایک منگول بربر تھا۔

غزنوی حکمرانوں نے ترک تھے اور ترک چونکہ صحرائی لوگ تھے لہذا انھوں نے عجمی رسوم و سبب است، عجمی تمدن اور فارسی زبان کو کامل طور پر اختیار کر لیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جہاں تک اس کی سلطنت کے حدود وسیع ہوئے وہیں تک فارسی زبان و ادب اور تہذیب و تمدن پھلتا پھوٹتا چلا گیا۔ ترک اپنی عسکری توانائی سے فتوحات حاصل کرتے چلے گئے اور انتظامی کاروبار کی ذمہ داری ایرانی سنبھالتے گئے۔ اسی نسلی اتحاد کی بدولت اسلامی دنیا کے مشرقی علاقے میں صدیوں تک عظیم سلطنتوں کا سلسلہ جاری رہا۔ زبان، ادب، تہذیب اور فنون لطیفہ کی خوب ترقی ہوئی جس کے مظاہر شاعری، مصوری، فنِ تعمیر، باغات، عمارات، خطاطی اور سنگ تراشی وغیرہ کے شاہکاروں کی شکل میں ہمارے سامنے آئے۔ مسلمانوں نے کسی بھی نام سے جب بھی ہند کی سرزمین پر قدم رکھا تو ایک اعلانِ تمدن اور ایک ترقی یافتہ تہذیب اپنے ساتھ لائے، جس میں ہندستانی تہذیب نے اپنا رنگ سمو کر اس کو ایک ایسی دلکشی اور دلچسپی عطا

کی کہ جس کی جھلکیوں سے آج بھی زندگی کا کوئی شعبہ خالی نہیں رہنے بان و گفٹا کی آمیزش سے جو ایک خاص نظم وجود میں آیا اس کو دو فارسی ہندی ”کہا گیا اور عالم شعر و ادب میں فکر و اندیشہ کا جو کتب ”تاسیس ہوا اس کو ”سبک ہندی“ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ اسی طرح فنِ تعمیر کی دنیا میں ہندو مسلم اسلوبوں کے کمال ترکیب سے جو نیا اسلوب ابھر کر سامنے آیا وہ تمام عالم میں ”ہندو مسلم فنِ تعمیر“ کے نام سے جانا مانا اور پہچانا جاتا ہے۔ دراصل مسلمان اپنے دین حنیف کے بنیادی اصولوں کے مطابق مجسمہ سازی اور پیکر نگاری کے فن کو حرام سمجھتے تھے۔ انھوں نے اپنے ذوقِ خدا داد اور سلیقہ فطری کا ثبوت بلند و بالا شان دار اور پر شکوہ عمارتوں، با عظمت اور چرچہ جلال مساجد کے بنانے اور خوب صورت باغات کی تشکیل میں دیا۔ نویں صدی ہجری میں سلاطین ہند نے دہلی اور لاہور میں عظیم الشان مساجد، تصورات و محلات تعمیر کیے۔ اس کے ساتھ شرقی علاقوں کے حکمرانوں کے تحت جو ن پور، احمد آباد، گجرات، بنگال اور کوکن میں بیجا پور، گلبرگہ، بیدر اورنگ آباد۔ بعد ازیں دسویں صدی ہجری میں شہر آگرہ، فتح پور، سیکری اور شاہجہانی دہلی میں یہ فن اپنے عروج و کمال کو پہنچ گیا۔ مغلیہ دور حکومت میں شان دار عمارتیں، محلات، باغات، مساجد، مدارس، مقابر، پل اور عظیم الشان دروازوں کی تعمیر ہوئی جو آج بھی نہ صرف یادگار بلکہ مایہ اجماب اور قابلِ تعریف سمجھے جاتے ہیں۔ ان اودار میں ترتیب دار جو تعمیرات ہوئیں ان کو بنانے میں اسی اسلوب و روش کو اپنایا گیا جو ہرات، اصفہان، ہندو، شیراز، بخارا، سمرقند اور مشہد میں مروج تھیں۔ ان میں ایرانی فنِ تعمیر کا رنگ ان کی محرابوں، کمانوں، چٹخوں، خوبصورت گل بوٹوں، ہشت پہلو میناروں، شلغی گنبدوں، نظر فریب جالیوں، کاشی کاری اور ثبت کاری کے نمونوں میں اپنی پوری آب و تاب کے ساتھ نظر آتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ اسلامی فنِ تعمیر کی بیشتر شان دار یادگاروں کے بننے سے پہلے ہم تک پہنچے ہیں وہ زیادہ تر دہلی سلطنت سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ عہد تیرھویں صدی کے آغاز سے لے کر ۱۶ویں صدی کے ابتدائی برسوں تک چلتا رہا۔ یہ فن تعمیر نہ صرف یہ کہ آرمینی اور بارزغلیبی روایات کا وراثتی اثر تھا، بلکہ یہ فن ایسی تحریکوں سے بھی متاثر تھا جو اصلاً میسوپوٹامیائی اور ایرانی تھیں۔ البتہ ایرانی اثرات دکنی طرز اور مغلیہ طرز میں بہت زیادہ نمایاں ہو جاتے ہیں۔

دراصل ہندوستان میں مسلم فن تعمیر کے کم از کم بارہ یا پندرہ طرز پائے جاتے ہیں اور ہر طرز ایرانی طرز کا حامل ہے۔ ان طرزوں کا ہلکا سا خاک رنگاف کہ نقطہ نظر سے پیش کریں تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے۔

۱۔ سب سے پہلا طرز غزنوی کا ہے۔ اگرچہ وہ صبح مغلوں میں ہندوستان کے اندر داخل نہیں ہوا، تاہم ہندوستان کے طرز تعمیر پر یقیناً اس کا اثر پڑا اور حقیقتاً مغربی طرز تعمیر کو ہندوستان تک پہنچانے میں وہ ایک درمیانی کڑی بن گیا۔

۲۔ اس کے بعد شمالی ہندوستان کا پٹھانی یا ترک طرز تعمیر ہے [۱۱۹۳ء تا ۱۵۵۵ء] جو بالائی ہندستان کو اپنے احاطے میں لیے ہوئے ہے۔ اگرچہ سلطان علاء الدین خلجی کی وفات (۱۳۱۶ء) کے بعد مرکزی حکومت کمزور پڑ گئی لیکن پھر بھی فن تعمیر میں جنت طرازیوں دکھائی گئی ہیں جن میں مقامی خصوصیات بھی موجود ہیں۔

۳۔ اسی طرح جون پور کے شرفی خاندان کی حکومت کا زمانہ اگرچہ کم ہے مگر عمارات اور مساجد کی تعمیر میں درشتاں رہا (۱۳۹۴ء تا ۱۵۰۶ء) جس میں مقامی رنگ کی جدت پسندیاں بھی پائی جاتی ہیں۔

۴۔ شاہانِ گجرات کا طرز تعمیر (۱۳۹۶ء تا ۱۵۰۶ء) اپنی زیب و زینت اور تنوع میں جون پور سے بڑھ کر ہے۔ یہاں کے بادشاہوں نے صوری اور معنوی لحاظ سے اکثر اجزا ہندوؤں اور جینیوں کے طرز تعمیر سے بھی مستعار لیے، اسی مناسبت سے ان کے فن تعمیر میں حسن و زیبائش کی انفرادیت بھی ملتی ہے۔

۵۔ ملک مالوہ ۱۴۰۱ء میں آزاد ہوا اور ۱۵۶۵ء میں سلطنتِ مغلیہ کے اندر جذب ہو گیا۔ اس دوران یہاں کے فرمانرواؤں نے اپنے دارالسلطنت مانڈو کو نہایت عالی شان قصور و مساجد سے سجایا۔ لیکن طرز تعمیر کے اعتبار سے یہاں کی عمارتیں جون پور اور گجرات کی بہ نسبت دہلی کے طرز تعمیر سے زیادہ مشابہتیں اس لیے ان میں مقامی رنگ زیادہ نہ آسکا۔

۶۔ بنگال ۱۲۰۳ء میں مستقل سلطنت بن گیا تھا اور مرکزی حکومت سے ۱۵۷۳ء تک کم و بیش آزاد ہی رہا۔ اسی عرصہ میں اس کے دارالخلافہ گوڑا و مالہ میں نہایت پر شکوہ عمارات معرضِ وجود میں آئیں۔

نہرہ کے شمال میں اسلامی طرز تعمیر کی تقریباً یہ چھ قسمیں کہی جاتی ہیں۔ مگر اس دریا کے

جنوب میں واضح طور پر تین جداگانہ قسمیں ہیں۔

ان میں پہلی قسم خاندان بہمنی کی عمارتوں کی ہے جنہوں نے اول گلبرگہ (۷۴۷ء تا ۸۱۳ء) اور اس کے بعد سیدر (۸۱۶ء تا ۸۶۱ء) کو اپنا پایہ تخت بنا کر اس کو شان دار عمارتوں سے آراستہ کیا۔ ان کا طرز جداگانہ اور منفرد ہے۔ یہ سلسلہ تعمیر جاری رہا یہاں تک کہ ۱۶۲۵ء میں یہ علاقے بھی مغلوں کی وسیع سلطنت میں ضم ہو گئے۔

بعد ازیں بہمنی خاندان سے بھی زیادہ مشہور بیجا پور کا عادل شاہی خاندان ہے۔ ۱۶۹۰ء تا ۱۶۹۶ء اس کا طرز تعمیر مذکورہ بالا اقسام سے بڑی حد تک مختلف ہے۔ یہ خیال کی بلندی اور بہت تعمیر میں ہندستان کی عمارتوں میں نمایاں امتیاز رکھتا ہے۔

تیسرا جنوبی طرز گوکنڈہ کے قطب شاہی خاندان (۱۵۱۲ء تا ۱۶۷۲ء) کا ہے۔ بادشاہوں کے مقبرے، جن میں ایرانی فن کی جھلکیاں نمایاں طور پر نظر آتی ہیں، بہت شاندار اور ہندوستان کے قابل دید مقامات میں شامل ہیں۔

یہ سب ممتاز خصوصیات یکے بعد دیگرے مغلوں کی وسیع و عریض اور عظیم سلطنت میں مل گئیں جس کو ۱۵۲۶ء میں بابر نے قائم کیا اور جو اورنگ زیب کی وفات کے بعد عثمانیہ ہو جانے پر بھی تقریباً ۱۷۵ء تک آخری سائیس لیتی رہی۔ اسی خاندان کی بدولت عاشق کی آنکھ سے ڈھلکے ہوئے شفاف آنسو کی مانند پاکیزہ اور اپنی عظمت کے لحاظ سے دنیا کے عجائبات میں سر بلند تاج محل کا وجود عمل میں آیا۔

سندھ کا اسلامی فن تعمیر وضع اور آراستگی میں قریب قریب بالکل ایرانی ہے، جو یقیناً قدیم ہی ہے لیکن اس کی جس قدر مثالیں ہیں وہ نسبتاً قریبی عہد کی ہیں۔

یہ نووہ قسمیں تھیں جنہیں اسلامی طرز تعمیر کا مکمل نمونہ کہنا چاہیے مگر اس کے علاوہ دو طرز اور ہیں جن کو مخلوط کہہ سکتے ہیں، ان میں پہلا اردھ کاہے (۷۵۹ء تا ۱۸۴۷ء) اس کے پایہ تخت میں عمارتوں کے ایسے سلسلے ہیں جو اگرچہ اپنی وسعت اور آراستگی میں مذکورہ مقامات کی عمارتوں کے ہم پلہ ہیں مگر بانیوں کے ذوق کی گراوٹ ان میں صاف نظر آتی ہے۔

میسور کی چند روزہ بادشاہی (۷۹۰ء تا ۱۷۹۹ء) نے جو طرز اختیار کیا اس میں لکھنؤ کے

طرز عمارت کی جھلک اگرچہ بہت کم ہے تاہم پہلے نمونوں کے مقابلے میں ادنیٰ اور بد نما ہے۔
ہندستان میں مسلم فن تعمیر کی طرز کی تقسیم کا ہلکا سا جائزہ لینے کے بعد ان خصوصیات پر
نظر ڈالنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے جو اس کا ہندو فن تعمیر سے جداگانہ تعارف کراتی ہیں اور جن
کو ہم دونوں اسالیب کی سرحدیں قرار دے سکتے ہیں۔

جس طرح کسی ملک و قوم کی زبان کا ادب اس کی سماجی، اخلاقی، فکری و ذہنی نشوونما
کا آئینہ دار ہوتا ہے اسی طرح فنون لطیفہ کسی قوم کی نفسیات، معاشرتی اور مذہبی خصوصیات کا
بہت بڑا منظر ہوتا ہے اور اس کو ایک ”سماجی دستاویز“ خیال کیا جاتا ہے۔ ہندو مسلم فن تعمیر
کا نمایاں فرق دونوں قوموں کی طبعی خصوصیات کو واضح کرتا ہے، مثلاً ہندوؤں کے مندروں میں
”نگ مکافی“ پر اسراریت، تاریکی اور چہر کاری کے اوصاف نمایاں ہیں۔ مندروں میں سب سے اہم
مقام اس جگہ کو حاصل ہوتا ہے جہاں مورقی رکھی جاتی ہے جس کو دمان کہتے ہیں اور وہ چھوٹا سا
ایک تاریک کمرہ ہوتا ہے، اور کیوں کہ ان کی پوجا کا تصور اجتماعی نہ ہو کر انفرادی ہوتا ہے اور پجاری
ایک ایک کر کے کمرے میں داخل ہوتے ہیں اور آرتی اتار کر پوجا کرتے ہیں اسی لیے ظاہر ہے بڑی
اور کشادہ جگہ کی ضرورت ہی باقی نہیں رہتی۔ یہاں بات ہے کہ مندروں کے اطراف میں خاصی وسیع
عمارتیں بنائی جاتی ہیں مگر یہ عبادت گاہ نہیں بلکہ پجاریوں اور یاتریوں کے قیام کی جگہ ہوتی ہیں۔
اس کے برعکس مسلمانوں کی عبادت کا طریقہ اجتماعی ہوتا ہے، لہذا ان کو باجماعت نماز
پڑھنے کے لیے وسیع اور فراخ جگہ کی ضرورت پڑتی ہے جو ان کو روشن اور پر فضا بنانے کے ساتھ
ساتھ مساوات کا وہ نمونہ پیش کرتی ہے کہ جہاں عمود و ایاز ایک ہی صف میں کھڑے نظر آتے ہیں،
غور سے دیکھیں تو ہندو مسلم مکانات اور محلات کی تعمیر میں بھی یہی کیفیت نظر آتی ہے ہندو طرز تعمیر
افقی بنیادوں اور لاٹھوں پر بنایا جاتا اور مسلم طرز مکاناتی تھا جس میں قوس اور محراب کو نمایاں
مثبت حاصل ہوتی ہے اور یہی خصوصیت ان کے بلند و بالا دروازوں میں بھی نظر آتی ہے جب کہ
دوسری طرز میں دروازے اگرچہ بلند ہوتے ہیں مگر ان کو بیچ سے سردل ڈال کر پاٹ دیا جاتا ہے،

۱۔ اسلامی فن تعمیر ہندستان میں، مترجم مولوی سید ہاشم، مصنف: جمیں فرگسن، صفحات ۴۷۔

دوسرے چوں کہ ہندو اپنے مردوں کو جلا کر ان کی راکھ دریا میں بہا دیتے ہیں اس لیے مقابر کا بھی ان کے یہاں کوئی تصور نہیں ہے۔ جب کہ مسلمانوں کی تعمیرات میں عظیم الشان، خوب صورت باوقار اور پرشکوہ مقبرے فن تعمیر کی دنیا میں ایک خاص اہمیت کے حامل ہیں۔ ڈاکٹر اشتیاق قریشی لکھتے ہیں:

”روحانی اعتبار سے اسلامی تہذیب و تمدن کا نشو و نما ایسے علاقوں میں ہوا جہاں وسیع اور گھنے جنگل نام کو نہ تھے۔ یہاں صحرا کی وسیع اور نیم بنجر زمینوں کے مقابل ہر چیز بڑی صاف اور واضح نظر آتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں کی صناعی اور فن تعمیر میں صفاقتی اور حسن صوری کی خوبیاں خاص طور پر نظر آتی ہیں۔ جہاں تک ہندو مذہب کا تعلق ہے یہاں سرزمینوں میں پھلا پھولا جو بڑے بڑے گھنے جنگلوں سے ڈھکی ہوئی تھیں اور جہاں باریک باریک پتوں کی لکیریں اور پھولوں کے حلقے میں جزئیات کی نزاکت پر زیادہ توجہ کی جاتی تھی، جہاں آنکھ ہر پتی اور ہر پھول کا الگ الگ نظارہ تو کرتی ہے لیکن پورے درخت کو کم دیکھتی ہے اور سارے جنگل کو تو کبھی دیکھتی ہی نہیں ہے۔ اس لیے ہندو آرائش کی باریکیوں پر توجہ دیتے ہیں، لیکن بالکل واضح اور صاف تصویریں سائے پیدا کرنے کے شوقین نہیں۔“

اس میں شک نہیں کہ ایران میں مسلمانوں کی عمارتیں بھی آرائش سے متبرک نظر نہیں آئیں، لیکن دونوں میں بنیادی فرق ہے۔ ایک کے یہاں پھول پتوں والی باریکیاں اور جھموں کی نزاکت پیدا کی جاتی ہے جب کہ دوسرے اپنی عمارتوں کو رنگ و خطا، بھرواں نقاشی، کاشی کاری اور خطاطی سے آراستہ کرتے ہیں جن میں توازن، اعتدال اور تناسب کو کبھی ہاتھ سے نہیں جانے دیتے۔ دوسرے یہ کہ مسلم فن تعمیر نے ہندوستان کو جو نئی چیزیں دیں ان سے ہندو بالکل بے خبر تھے، مثلاً ہندو معمار چھنے کا استعمال نہیں جانتے تھے۔ مسلمانوں نے انھیں جوڑنے والے مسالوں کا استعمال کرنا سکھایا۔ نیز منار، شلغم نما گنبد، اگرچہ ہندوؤں کی بعض عمارتیں گنبد بھی پائے جاتے ہیں تاہم ہندوستان میں شلغم نما گنبد کا طرز مسلمانوں ہی کے وسیلے سے آیا۔ اسی طرح کئی کئی پہل کے برج، محلوں اور مقبروں میں ہشت پہل، برج مسلمانوں کی معماری کی خاص چیز ہے۔ محرابوں یعنی کمانوں والا صحن اور انداز بنے شک ہندوؤں کی بعض عمارتوں میں پایا جاتا ہے لیکن مسلم دور حکومت طرح

طرح کی عمرایوں کا امین ہے مثلاً زندانہ دار، پیالہ دار اور کوکدار محل ہیں اسی زمانے کی یادگار ہیں جو اپنے انتہائی کمال کو پہنچ کر شاہجہانی عمرایوں کہلانے لگیں اور ان کی نقل رہائشی مکانات میں بھی کی جانے لگی۔ اس کے علاوہ لداؤ والی گنبد دار چھتیں تھیں جن میں شہد کی مکھی کی طرح نقش و نگار ضرور بنائے جاتے تھے جن کو ”قالب کاری“ کہتے ہیں۔ زیب و زینت کی اسکیم تیار کرتے ہوئے اسے پھولوں اور اشکال ہندوستان تک محدود رکھا جاتا اور اس کا خاص خیال رکھا جاتا کہ کسی جاندار کی شکل نہ بننے پائے۔ دوسرے نصف گنبد والے دوہرے پچھلے، درو دیوار، چھتوں کی آرائش و زیبائش میں ابھرواں نقاشی، مینا کاری اور استر کاری بھی مسلمانوں کی آوردہ ہے۔ اسی طرح محلوں کے بلند و بالا برج نما پچھلے، برجیوں اور گنبدوں میں پہرہ داروں کے سکونتی مکان، لکڑی کے بڑے دروازے بھی مسلمان اپنے ساتھ لائے۔ محلوں کے اندر وسیع و عریض صفوں کا رواج بھی اسی زمانے سے شروع ہوتا ہے کیوں کہ بیگمات پر وہ میں رہتی تھیں۔ محلوں کے اندر شمشینوں اور بارہ دریوں کا اضافہ بھی اسی عہد سے وابستہ ہے۔ محلوں میں چمن آرائی، نہروں کی سبک خراہی، خوشی کے قہقہوں کی مانند ابلتے فوارے، جمالیاتی ذوق کی تسکین کی موجب سروسمن اور گھنے درختوں کی قطاریں، گلاب کے پھولوں کے تختے اسی تہذیب کے آئینہ دار ہیں۔

علاوہ ان درو دیوار اور چھتوں کی آرائش اور زیبائش میں ابھرواں نقاشی، کاشی کار اینٹیں، کچھڑے، مزیک کا کام، جڑائی کے خاص مسالے، سنگ مرمر پر قیمتی پتھروں کی اعلیٰ پکاری بھی مسلم ذوق کی جدت ہے۔ جس کی فراوانی لال قلعہ اور تاج محل میں خصوصیت سے نظر آتی ہے۔ نیز قرینہ سازی، نسبت کاری، استر کاری اور سب سے بڑھ کر خطاطی، یہ تمام خصوصیات ہندی فن تعبیر میں پیدا کرنے کے ساتھ ساتھ مسلمانوں نے لین وین کے اصول پر عمل کرتے ہوئے ہندی فن تعبیر کی بعض خوبیاں بھی اپنائیں اور ان دونوں طرزوں کی ہم آہنگی کا نام ہندو مسلم فن تعبیر قرار پایا۔ ہندوؤں کو سنگ تراشی میں غیر معمولی قدرت حاصل تھی۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے پہاڑوں

۱۔ ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں کے عہد کے تمدنی جلوے از صباح الدین عبدالرحمان،

کے سینوں کو کاٹ کر وہاں تالاب بنائے، مندر اور قلعہ تعمیر کیے، موزئیاں تراشیں، جن میں ان کا فن معراج کی بلند یوں کو چھونے لگا۔ مسلمانوں نے موزئیاں نہیں بنائیں لیکن ہندستان کی فن سنگ تراشی سے غیر معمولی فائدہ اٹھایا، کبھی سنگ سرخ، سنگ موسیٰ اور سنگ مرمر سے عمارتیں بنوائیں اور ان میں ستون، محرابیں، میناریں گنبد اور اس طرح اپنی حسبِ خواہش ان پتھروں کو موم کی طرح موڑ کر تعمیر کرالیتے۔ خطاطی میں بھی سنگ تراشی کے فن سے فائدہ اٹھا کر پتھروں کے سینوں میں حروف کو کبھی خط کوئی، نسخ، ثلث، نستعلیق اور کبھی طغریٰ کی شکل میں ابھارتے رہے جن کو دیکھ کر یہ اندازہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ یہ لکھے گئے ہیں یا ان کو پتھروں میں تراشا گیا ہے۔ خطاطی کے پیچ و خم کی سی رعنائی اور خوب صورتی ان کی عمارتوں میں بھی نظر آتی ہے۔

ہندو اپنے جمالیاتی ذوق کی بنا پر سجاوٹ اور بناوٹ پر اتنا زیادہ زور دینے لگے کہ اس میں خوب صورتی تو ضرور پیدا ہو جاتی لیکن اس کی کثرت کے سبب سے نفاست اور لطافت کا وجود نہ رہتا۔ مسلمانوں نے اس آرائش میں ایک لطافت، نفاست، نزاکت، تناسب، توازن اور ہمواری کی شان پیدا کی، جس کے علاوہ انھوں نے مقبرہ، اعتماد الدولہ، تاج محل، دہلی اور آگرہ کے شاہجہانی محلوں میں بھی ملنے ہیں۔

ہندستان کا فن تعمیر مغلوں کے عہد میں اپنے کمال کو پہنچا جنھوں نے اسلامی ایرانی اور ہندستانی اسالیب کو اپنے شاہ کاروں میں سمو کر اپنی رواداری کا ثبوت دیا اور اکبر کے عہد میں پہنچتے پہنچتے یہ رواداری اس انتہائی حد کو پہنچی کہ جاندار کی تصاویر بنانے والی احتیاط اور پرہیز اس کے دور کی عمارتوں میں برقرار نہیں رہ پائے اور اس کے بنائے ہوئے محلوں میں ہندستانی طرز تعمیر کا اتنا غلبہ ہے کہ مسلم طرز تعمیر دب سا گیا ہے۔

ہندستان کی عمارتوں میں مقامی ایرانی اور وسط ایشیائی عناصر کی آمیزش میں اس قدر ہم آہنگی ہے کہ اگر کسی عمارت میں یہ تینوں خصوصیات یا اسلوب موجود ہوں تو یہ کہنا مشکل ہو گا کہ کون سا اسلوب کہاں ختم ہوا اور کون سا کہاں شروع۔ مثال کے طور پر راجستھانی پتھریلوں کے درمیان مقید ایرانی گنبد ایک مکمل اکائی کی صورت میں ہمارے سامنے آتا ہے اور اس میں ہم آہنگی کے سوا کوئی دوسری شے ہم محسوس نہیں کرتے جیسا کہ ہمایوں کے مقبرے اور تاج محل سے واضح ہوتا ہے۔ ایک اور

مثال فتح پور کی جامع مسجد کا بلند دروازہ پیش کرتا ہے جہاں ہندوستانی اور ایرانی روایات کو حسن و خوبی کے ساتھ یکجا کر کے خوب صورت ڈھنگ سے پیش کیا گیا ہے۔

فن تعمیر کے اس عہد بہ عہد تاریخی پس منظر میں آئیے آج اس قدیم دکن کی سیر کو چلیں جو مہاراشٹر، کرناٹک اور آندھرا پردیش کی صلیب پر لڑکا ہوا نہیں تھا۔ ان شاندار یادگاروں کی زیارت کے لیے قدم بڑھائیں جو اب قصہ پارینہ اور کھنڈر بن چکی ہیں اور جن کے پتھر زبان حال سے سرگوشیاں کر کر کے ہمیں اپنے ماضی کی پر شکوہ اور شان دار داستان سناتے ہیں، اپنے بانپوں سے یوں روشناس اور متعارف کرانے ہیں گویا ہم خود ان کی آہیں اپنے آس پاس سن رہے ہوں اور جہاں کے در و دیوار ان پر آگاہی ان کے محرم راز معلوم ہوتے ہیں کیوں کہ لگتا ہے کہ

مجھ سے کرتے ہیں گھنے پیڑ کے سائے بانیں

ایسی بانیں کہ مری جان پہ بن جاتی ہے

ان مناظر کو میں بے جان سمجھ لوں کیوں کر

جوش کچھ غفل میں یہ بات نہیں آتی ہے

سہمی، بریدنا ہی، حادل شاہیوں اور قطب شاہیوں کی حکومتوں کا امین یہ دکن جس کی ایک پر جلال اور بانٹکھوہ، استان گلبرگ، بیدر، بیجاپور، گولکنڈہ اور حیدرآباد میں دفن ہے، جو ہمیں فکری فن تعمیر کی ان خصوصیات سے آگاہ کرتا ہے جن میں ایرانی فن تعمیر کی جھلکیاں نمایاں نظر آتی ہیں۔ بلکہ ان کو اگر مقامی اور جغرافیائی اثرات سے الگ کر کے دیکھیں تو خالص ایرانی طرز کہنے میں کوئی مبالغہ نہ ہو گا اور یہاں کی عالیشان عمارتوں میں فن کی بلندیوں کے ساتھ ساتھ حسن و ندرت کی چاشنی بھی گھل گئی ہے۔

فن تعمیر کے اس پس منظر میں ذہن کے پردوں پر علامہ الدین غلجی کی پرچھائیاں متحرک نظر آتی ہیں جو اپنی کوششوں سے ۱۳۰۰ء میں شمال اور جنوب کا باہمی تعلق پیدا کر کے فتح کی یاد میں دیوگیر کے مقام پر ایک نیا مینار تعمیر کرا رہا ہے جو ”علاقہ مینار“ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اور چونکہ لوگ اس کی بلندی کے سبب اس پر چڑھ کر چاند دیکھتے ہیں اس لیے اس کو ”چاند مینار“ کہنے کی بھی عادت ہے۔

اس کے بعد منظر بدلتا ہے۔ ۱۳۲۵ء میں سلطان محمد بن تغلق کوشش کر کے اقتدار حاصل کر لیتا ہے تو شمال کی جانب سے مغلوں کے حملوں کے باعث اور بعض دوسری وجوہات کے سبب دہلی کے بجائے دیوگیر کو اپنا پایتخت قرار دے کر اس کو ”دولت آباد“ کا نام دینا نظر آتا ہے۔ ابھی منظر اپنے نقوش واضح بھی نہیں کر پاتا کہ اس میں ہلکی سی تھر تھری نظر آتی ہے۔ محمد بن تغلق کے امیروں میں علاؤ الدین حسن نام کا امیر جو اپنا سلسلہ نسب قدیم ایران کے بہمن بن اسفندیار سے جوڑتا ہے، دکن میں اپنا اثر و رسوخ قائم کر کے ۱۳۳۴ء میں اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیتا ہے۔ مرکز بدل رہا ہے گلبرگہ کو رونق بخشی جا رہی ہے۔ ابتدائی دور میں تعمیر کی ہوئی عمارتیں دہلی اور دوسرے مقامات کی عمارتوں کی شباهت کو ظاہر کر رہی ہیں۔ لیکن جلد ہی یہ بہمنی خاندان اپنی طرز کو اپنا ”ناظر آتا“ ہے اور فن تعمیر کے نئے دبستان کا سنگ بنیاد رکھ دیتا ہے جو ایرانی طرز کا حامل ہے۔ وقت گزر رہا ہے، بہمنی خاندان کے رشتے اور تعلقات ایران کے ساتھ استوار ہو رہے ہیں اور آخری جز اپنے کل میں اس طرح مدغم ہونے کو بے قرار ہوا کہ بڑی آسانی سے اس کو دکن میں ایرانی سلطنت کا نام دیا جا سکتا ہے۔

تھوڑا ہی عرصہ گزرتا ہے (۱۳۴۱ء تا ۱۴۱۲ء) کہ دکن کے صدر مقام کی حیثیت سے گلبرگہ میں اہم عمارات کی تعمیر کا غفلت شروع ہوتا ہے جس میں رنگارنگی ہے، مسجدیں بن رہی ہیں، سلاطین کے مقبرے سطح زمین پر اپنی آب و تاب کے ساتھ ابھارے جا رہے ہیں۔ عجیب لوگ ہیں اپنی ہی زندگی میں اپنی قبریں خوشی خوشی اپنے ہی سامنے کھدوانے ہیں۔ زندگی میں وہ ان کی تفریح گاہ ہے، بعد مردن سکون و آرام کی ابدی مسجد سونے کی پر جرت جگہ قرار پاتی ہے یہ سلطان علاء الدین کا مقبرہ ہے۔ اگرچہ طول و عرض اور بلندی درمیانہ درجہ کی ہے لیکن نئی نقطہ نظر سے اس کے بعض بڑے دلچسپ پہلو ہماری توجہ اپنی طرف کھینچ رہے ہیں۔ اس کی کسی قدر دھواں دھواں، نصف قوسی گنبد اور کونوں کے قبیہ خیز طرز تعمیر کی یاد دلاتے ہیں۔ عمارت کی انتہائی درجہ کی سادگی چودھویں صدی کے نصف آخر کے شمالی ہند کی اس خصوصیت کو ظاہر کر رہی ہے جو ہندوؤں کی آرائش و زیبائش کی ضد ہے۔

بہمنی دور حکومت، دکن میں مقبرے سازی کی بنیاد رکھتا نظر آتا ہے جن کی اپنی خصوصیت

ہیں، تاریخ ہے۔ سلطان محمد شاہ سہمی کا مقبرہ اپنے باپ کے مقبرہ کا چربہ نظر آتا ہے، یہ تعلق طرز کی آخری علامت ہے۔ یہ سب مقبرے جو مربع چوتروں پر پتھروں کی بڑی بڑی سلوں اور چوڑے سے بنائے جا رہے ہیں، کہتے ہیں کہ دکن میں یہی مسالہ دست یا ب ہے مانگے کا اچالا کہاں سے اور کب تک لائیں۔ ہم اسی سے حسن کے پیکر ڈھالیں گے جن میں نزاکت ہی نہیں صلاحیت بھی ہوگی۔ منظر بدل رہا ہے۔ گلبرگ میں ہندوپاک کی بے مثال جامع مسجد کشاں کشاں دامنِ دل کو اپنی طرف کھینچ رہی ہے اور پہلی ہی نظریں اپنے عجیب و غریب نمونے کی وجہ سے غیر معمولی متاثر کر کے یہ بتانا چاہتی ہے کہ اس کی یہی نرالی فنی خوبیاں اس کو شہرت و دوام بخشیں گی۔ یہ ۱۳۶۷ء کا زمانہ ہے۔ سلطان ابوالمظفر محمد شاہ سلطان ابن سلطان کا عہد ہے۔ سلطان کے حکم سے رفیع بن شمس الدین منصور قزوینی چابک دستی کے ساتھ اپنے قزوینی فن تعمیر کا رنگ بھرتے ہوئے مسجد کی تعمیر میں مصروف ہے۔ یہ لیجیے اس نے عربی زبان میں ایک کتبہ نصب کیا جس میں اس کے مکمل ہونے کی تاریخ لکھی ہے اور معمار کے نام کا اضافہ آنے والی نسلوں کو یہ بتاتا رہے گا کہ یہ کس کے فن کا زمانہ ہاتھوں کی یادگار ہے۔ یہ فن کا زمانہ ہاتھ جن کی سرکردگی میں ایلانی طرز تعمیر پنپ رہا ہے ترقی کی منزلوں کی طرف گامزن ہے۔ تاریخی اور ثقافتی نقطہ نظر سے ایلانی ذہن اپنا رنگ چمکانے اور جھلکانے میں مصروف ہے۔

مسجد کا انوکھا حسن اس کے اندر لے چلتا ہے۔ ۳۸۱۶ مربع فٹ طول و عرض پر پھیلی ہوئی یہ مسجد ایک وقت میں پانچ ہزار نمازیوں کو اپنی گود میں لینے کو کھڑی ہے۔ اندر داخل ہوتے ہی غلام گردش استقبال کو آگے بڑھتی ہے جس کے پہلو بہ پہلو سات راستے چل رہے ہیں، یہ اپنی نوک دار اور متناسب کمانوں کے ساتھ مغرب کی طرف واقع مسجد کی محراب کی طرف راہنمائی کرتے ہیں۔ مسجد کی وسیع چھت اشکالِ قمر کی طرح آراستہ ہے۔ غلام گردش اپنے دوش پر دو رخی ڈھلانوں کا بوجھ لیے ہے جس کے چاروں کونوں میں بنے چار گنبد اس کے وزن کو سہارا دے رہے ہیں۔ مسجد کا درمیانی حصہ جو محراب کو بڑے اونچے گنبد کے احاطے میں بیس ہے، بہت شاندار ہے اور مسجد کے وقار میں اضافہ کرتا ہے۔ دو رخی ڈھلانیں ۷، ۵ طاقتوں میں منقسم، ہر ایک اپنے سر پر گنبد کا تاج پہنے کھڑی ہے جن کے قد و قامت کے فرق نے ان کو

کیسانیت کی پیدا کردہ آکٹاہٹ کے الزام سے بچا لیا ہے۔ باہر سے عمارتوں اور محرابوں کے منظر کی نظر فریبی اور سادگی اس کو ایک باوقار حسن بخشی ہے۔ وہ سکون، وہ متانت، وہ عظمت جو اس کے ماحول پر طاری ہے۔ وہ اس کو دنیا کی بڑی بڑی مسجدوں کے ہم دوش لے آتی ہے۔

دکن کی تاریخ میں فن تعمیر کے ارتقا کا دوسرا دور تازہ اختیار کر وہ دار الخلافہ بیدر سے اپنا تعارف کر رہا ہے (۱۶۳۵ء) جس کی پیشانی پر بہمنی خاندان کے اس لوہے حکمران، احمد شاہ کا نام منقش ہے جو بیدر میں بادگار قلعوں، عمارتوں، اندرونی محلات، مساجد، مدرسہ، دانشگاه اور شاہی مقبروں کی تشکیل کا ضامن ہے۔

احمد شاہ کی تیرہ برس کی شان و شوکت والی حکومت کا نظارہ جرت سے مسرت کی طرف کریں تو کیسا رہے گا۔ زمین کے سینے پر ابھرا ہوا احمد شاہ کا سادہ، مستحکم اور بارعب مقبرہ جس کی سطح مربع ہے، جس کا ہر ضلع باہر سے ۷۷ فٹ اور جس کی ٹھوس ساڑھے بارہ فٹ موٹی دیواریں فرش سے ۵۷ فٹ اونچا سراٹھانے کھڑی ہیں اور جن کے سروں پر چار فٹ چار اونچے بلند ایک چھوٹی چھت رکھی ہے۔ شمال، جنوب اور مشرق میں دیواروں کے درمیان سنٹر یوں کی مانند تین دروازے ایستادہ ہیں۔ سامنے کی طرف ابیس فٹ سات اونچے وسیع اور انیس فٹ نو اونچے لوک ٹنک کی بلندی لیے طائچے دار محرابیں ہیں۔ دیواروں کی بیرونی سطح کو پھر کماندار محرابوں سے تقسیم کیا گیا ہے جو ساری عمارت کو یکساں و کش اور جاذب نظر بنا دیتی ہیں۔ مقبرے کا مین چوتھا کی نصف کروی شکل کا گنبد دلی کے لودھی بادشاہوں کے مقبرے کی ساخت کی نشان دہی کر رہا ہے۔ مقبرہ کا شان دار مربع ہال جس کی کوکھ میں وائیں بائیں کمان دار طائچے ہیں، اس کی چھت کی سطح پر گنبد کی کرسی قطری کمانوں کے جلو میں ہشت پہل ہے۔ جو اوپر جا کر مزید اضلاع میں بٹی ہوئی ہے، اس کو سجا سنوار رہی ہے۔ تمام گنبد کی بلندی کلس سمیت زمین سے ایک سو سات فٹ نو اونچے ہے۔ مقبرے کا اندرونی حصہ اگرچہ تاریک نظر آتا ہے تاہم اس کے آکٹا دینے والے ماحول کو بڑے شوخ رنگوں سے دیواروں اور محرابوں پر کی گئی تزئین و آرائش دور کر رہی ہے۔ ان میں اگرچہ سنہرا، نیلا، آسانی اور ننگری رنگ زیادہ نمایاں ہے تاہم سبھی رنگوں کو اپنی نمائندگی کا حق دیا جا رہا ہے، سوسنی، خاکی اور سنہرے رنگوں کی تدریجی تبدیلیاں، اور ان کے مرکبات، ساتھ ہی خاکستری اور گروے رنگ کو بھی نظر انداز

نہیں کیا جاتا۔ اس کی دیواروں کی زیبائش کا ساز ہی ان رنگوں کی آنکھ بھولی میں پوشیدہ ہے جن کے انتخاب میں حسن کار کا ذوق جمیل خط کو فی اور خط ثلث کے استخراج میں ان تقریقی کتبہات کی ٹیپوں سے جھلکا پڑتا ہے جو آسمانی رنگ کے پس منظر میں اپنی بہار دکھا رہی ہیں۔ کیا کمال ہے صاحب کلام پاک کی آپات کو مختلف رسم خط کی لڑی میں پروئے، اس نفاست اور آن بان کے ساتھ بغیر ان کو گڈ ٹڈ کیے ترتیب دیا ہے کہ وہ چاروں دیواروں پر پھیلی ہوئی ایک ہی خاکہ معلوم ہوتی ہیں جس میں مصوّر نے تقابل کی غرض سے سبغاف میں شوخ شنگر فی اور سنہری رنگ کی جھلکیاں دکھائی ہیں۔ بالکل اسی طرز کا حاشیہ امیر تیمور کے منبرے ہمرقند میں بھی ملتا ہے جس کی تعمیر ۱۶۲۰ء میں ہوئی۔ محراب کی زیبائش کے نقش و نگار، گنبد کا ازارہ اور خط طغرا کے نوئے دکش ہیں، جن کی دلکشی کو محراب کے ارد گرد خوب صورتی سے عشق پیچاں کی بیل کی مانند لپٹی، نعمت اللہ کے رسالہ تصوف کی فارسی عبارت، دو بالا کر رہی ہے۔ محراب کا حسن بعض اشعار کا بھی مرہون منت ہے۔ اس کا آخری پانچ وہ عبارت ہے جس میں احمد شاہ ولی بھٹی کی تاریخ تحت نشینی (۱۸۲۵ء/ ۱۲۲۲ء) اور تاریخ وفات (۱۸۳۸ء/ ۱۲۳۶ء) ثبت ہے اور اس کے بعد حسن کار اپنے نام اور وطن کے نام کا اضافہ کر کے اس کی تکمیل کا اعلان کرتا ہے۔ ”عمل احقر شکر اللہ فرمونی نقاش“

زندگی سے موت اور موت سے زندگی کا سفر وقت دہراتا ہی رہتا ہے، کائنات کی بقا کا لاز فناء میں مضمر ہے، ہمارا منظر بھی بدل رہا ہے۔ ۱۹۷۲ء کا زمانہ ہے۔ سہنی خاندان کا عالی و داغ ایرانی نسل وزیر خواجہ محمود گادال اپنی نوعیت کے اغیار سے بالکل اجنبی اور جرت الگیز عمارت مدرسہ، یاسالچ کے لیے تعمیر کرائے میں سرگرداں ہے۔ اپنے حیران کن عروج و افتدار اور حسرت ناک انجام سے بے خبر دکن کا کارڈنیل ولزے (CARDINAL WOLSEY) اس عمارت کے نقوش ابتدائی چودھویں صدی عیسوی کے اسلامی ممالک ایران، توران، مراٹش، رباط اور دوسری جگہوں میں مروج مدرسوں کے طرز پر ڈھال رہا ہے۔ انفرادیت کو بھی ہاتھ سے نہیں جانے دیتا چاہتا۔ ایران و توران کی قدیم عمارت میں اگر سامنے کے صدر دروازوں پر گول میناروں کی ٹوپی آدیناں ہے تو یہاں بید کے مدرسہ کے مشرقی رخ پر نظر آتی ہے۔ بعض چیزیں اصفہان اور سمرقند کی عمارتوں سے بھی مشابہ ہیں، البتہ مدرسہ میں کاشی کاری کی اینٹوں کا جو کام ہے وہ رنگوں کے انتخاب اور نقاشی

کے لحاظ سے قدرے مختلف ہے۔ یہ اختلاف مقامی اثرات اور سالہ کی وجہ سے ہے۔

منظر دھندلا رہا ہے یہ بھیجیے ۱۱۷۷ء میں گرنے والی بجلی نے اس کے سامنے کے اور شمالی بازو کے آدھے حصے کو نقصان پہنچا کر تباہ کر دیا۔ محمود کی روح بے قرار نظر آتی ہے۔ ستم بالائے ستم باقی عمارت بھی زمانے کی کج رومی اور لاپرواہی سے کس سپر سی کاشکار ہو رہی ہے۔ غنیمت ہے شمالی رخ کے آخری سرے پر واقع مینارا اور جنوبی حصہ کی دیوار سلامت ہے جو عمارت کے شاندار ہونے کی شاہد ہے اور اس کی بھی گواہ کہ یہ مینارا دولت آباد کے دو چاند میناروں سے مشابہت رکھتا ہے۔ اس کی تین منزلوں میں سے دوسری منزل پر بخارچے ہیں جو مینار کی طرف سے آگے بڑھے ہوئے بنگال کے طرز تعمیر کی چھت کے طریقے پر کمان کی طرح ہیں، نیچے کوئی دیوار یا آسرا بھی نہیں جو خالص ایرانی طرز کی نمائندہ ہیں اور چوکور کاشی کار ٹائلوں سے لنگرہ دار نمونہ پر مزین ہے۔ مینار کی کل بلندی سطح زمین سے ۱۳۱ فٹ ہے اور جس کی چوٹی ترکی میناروں کی طرح نازک، پتلی اور نوک دار نہ ہو کر کسی قدر موٹی ہے جو مغلوں کی تعمیر کردہ میناروں سے بھی میل نہیں کھاتی۔ اس کی پیشانی پر سفید سیلی اور نیلی ٹائلوں کا نہایت خوب صورتی کے ساتھ آراستہ کیا ہوا حاشیہ دلہن کے ٹیکے کی طرح آویزاں ہے۔ اسی حاشیہ سے بڑا دوسرا اس سے چوڑا حاشیہ نظر آتا ہے جس پر خطاط علی الصوفی کی خط ثلث میں لکھی ہوئی قرآنی آیات (سورہ نصر) فن خطاطی کا اعلیٰ نمونہ پیش کر رہی ہیں۔

منظر ایک بار پھر بدل رہا ہے۔ خاندان برید شاہی کا بانی قاسم برید بیدر میں محمود گاہوں کے قتل کے بعد اپنی ہوشیاری، قابلیت اور اقتدار سے فائدہ اٹھا کر ساز باز کر کے محمود شاہ سبھنی کو بے دست و پا کر رہا ہے اور آخر کار ۸۷۴ھ میں تخت نشین ہو کر اپنی خود مختاری کا اعلان کرتا ہے۔ مقابر کی تعمیر کا سلسلہ برید شاہی دور میں بھی جاری ہے، اس لیے کہ یہی ایک وہ واحد راستہ ہے جس سے کسی کو مفر نہیں۔ مقبرے شان دار ہیں لیکن سلاطین سبھنی کے مقبروں سے ان کا طرز جد ہے کرسیاں بلند ہیں، بلب نا گنبدوں کے کنگرے نمایاں نعر آتے ہیں۔ یہ برید شاہی خاندان کے تیسرے فرمانروا علی برید کا مقبرہ ہے جس کو وہ اپنی موت سے تین سال قبل ہی تعمیر کرا دیتا ہے۔ ایک وسیع ٹھوس چوتھرے پر واقع

تقریباً ۵ مربع فٹ پر پھیلائے منفرہ بہمنی خاندان کے بھاری اور تاریک مقابر کی ایک ترقی یافتہ صورت پیش کرتا ہے، جس کی نو فٹ آٹھ انچ موٹی اور چوتھے سے ۷ فٹ اونچی دیواروں پر خوش نما بیلیں بنی ہیں۔ ۳۷ فٹ اونچے گنبد کا اندرونی حصہ چمکیلی رنگ دار ٹائلوں میں کاشی کے حاشیوں سے مزین ہے۔ اس کے اطراف کی چار اونچی اور کشادہ کمانوں کے گوشوں پر خوش نو بیس خواجگی شیرو کی نہایت خوش خط لکھی ہوئی آٹھ فارسی رباعیاں اس کے حسن کو دو چند کر رہی ہیں (۱۹۴۸ء)۔ آراستگی اور گنبد کی ساخت بہمنی طرز کی غماز ہے اس کے علاوہ اور بھی یادگاریں ہیں لیکن جو علی بن ابی طالب کے مقبرے کے آگے نہیں ٹھہر پاتیں۔ قاسم برید کا مقبرہ بھی موجود ہے مگر اس قدر اعلیٰ نہیں۔ عادل شاہی خاندان کا بانی ساوہ کا ترک بوسف عادل دولت آباد کو چھوڑ کر جہاں اب تک وہ گورنر تھا ۱۹۵۵ء/ ۱۳۹۶ھ بجا پور کو اپنا پایہ تخت قرار دیتا ہے۔ سترھویں صدی تک بجا پور کو ہندستان کا بڑا شہر بنانے میں عادل شاہی حکومت کو شان نظر آتی ہے۔ سلطان ابراہیم عادل ثانی اور اس خاندان کا آخری تاجدار محمد عادل اپنی بیاسی سالہ حکومت (۱۶۸۸ء تا ۱۷۰۷ء) میں آرٹ ادراب کے متعدد شاہ کاروں کے ذریعہ اس عہد کو زریں بناتے ہیں۔ اس دور کی تعبیری خصوصیات کی دین عادل شاہی دہستان تعمیر کہلاتا ہے۔ عادل شاہ کی تعمیر کردہ شان دار مسجد کے بنیادی خاکے میں اگرچہ کوئی خاص بات نظر نہیں آتی۔ لیکن اپنی خوش نمائی اور آراستگی میں یہ ہندستان کی بہترین مسجدوں میں شامل ہونے کا دعوا رکھتی ہے۔ اس کی کمانی نظام والی دیواریں، کروی گنبد، جس کے مقام اتصال کو ایک شگفتہ پھول بنا کر آراستہ کیا گیا ہے، اس کی نفیس ساخت کی کنگرے دار منڈیریں، جمالیاتی ذوق کو واقعی تسکین دے رہی ہیں۔ مسجد کے ایوان کا اندرونی حصہ جس کی داخلی پیمائش ۱۰x۲۰ ہے اپنے سادہ اور محرابی طاق کی ترتیب کی وجہ سے بڑی متاثر کن اور ہم آہنگ نفا پیدا کرتا ہے۔ اس کے چاروں طرف ۱۲ کمانیں ایک مشن چھبناقی ہیں جو مقننسی اصولوں پر بنے ہوئے مرکزی گنبد کو سہارا دیے ہیں۔ صدر محراب کی ترتیب فن کارانہ ہے۔ بڑا ہال جس پر اٹھارہ قبة دھڑے نظر آتے ہیں، اس کے دائیں بائیں کی آخری قطاریں صحن کی جانب بازو پھیلا کر غلام گرد شبیں بناتی ہے جن پر چھوٹے چھوٹے سات قبة بنے ہیں جو ایوان کی ساخت میں سادگی، شکوہ اور شامانہ ہم آہنگی پیدا کر رہے ہیں۔

بیجا پور کے تعبیراتی پس منظر میں عادل شاہی دہستان کی دوسری عمارت جو سہاج کی توجہ اپنی طرف کھینچ لیتی ہے وہ شہر کی تفصیل سے باہر مغربی جانب واقع ابراہیم عادل شاہ ثانی کا روضہ ہے۔ حسب روایت سلطان اپنی زندگی میں اس کی تعمیر شروع کر دیتا ہے۔ تعمیر ابھی جاری ہی ہے کہ ۱۶۱۶ء میں اس کی بیوی تاج سلطانہ موت کی آغوش میں پہنچ کر اسی مقبرے میں ابدی نیند سو جاتی ہے۔ بیوی کی موت کے بعد ۱۶۳۵ء میں مقبرے کے کام سے فارغ ہو کر سلطان بھی اس کے پہلو میں ہمیشہ کے لیے آجاتا ہے۔ اسی مقبرے میں اس کی ماں، بیٹی زہرا سلطانہ اور دو بیٹیوں کی قبریں بھی نظر آتی ہیں۔ مقبرے کی آرائش و زیبائش کرنے کے لیے موت نے ابراہیم عادل ثانی کو مہلت دی تھی۔ مقبرے سے ملحق اس نے ایک شاہی باغ فواروں اور کوشکوں سے آراستہ کیا جس کے بیرونی حصے میں مسافروں کے لیے سرائیں اور اندر ایک خوب صورت مسجد تعمیر کرائی۔

بیجا پور کی تیسری نمائندہ عمارت کا ہیولا ابھر رہا ہے۔ جو سلطان محمد عادل شاہ (دہنوی ۱۶۷۵ء) کا مقبرہ ہے۔ اور اس کی زندگی میں تعبیر کردہ دنیا میں سب سے بڑا نیم کروئی گنبد ”گول گنبد“ کہلاتا ہے، اس کی خصوصیت اس کی گونج ہے۔ آپ کسی ایک مقام پر آہستہ سے کوئی بات کہیے اس کے مقابل دوسری جگہ اس کو سنا جاسکتا ہے۔ کہتے ہیں نا ”ہے یہ گنبد کی صدا جیسی کہی دہی سنی“ یہی وجہ ہے کہ اس کو ”بولی گنبد“ بھی کہتے ہیں۔ اس گنبد کی عظیم اور مربع کرسی کے نیچے ایک سرداب ہے، یہاں پہنچنے کے لیے گنبد کے نیچے زمین دور مغربی راستہ جاتا ہے۔ یہیں اصلی قبریں ہیں جن میں سلطان کی بیگم عروس بی بی کی قبر قابل ذکر ہے۔ اس عمارت کے مغرب میں ایک مسجد بھی ہے اور ڈیوڑھی پر ایک نقار خانہ ہے۔ اس گنبد کے چار کونوں پر ہشت پہل مینار نما برج نظر آ رہا ہے جن کے اوپر چھوٹے گنبد دار نشمین نظر آتے ہیں۔ عمارت کے سامنے کا چھجے کی مانند باہر کو نکلا ہوا حصہ بلند سطح پر چاروں طرف پھیلا ہے۔ اس کے دروازے، پھولے، شستری دریچے اور ظاہری آرائش کچھ زیادہ جاذب نظر نہیں۔ ذرا فاصلے سے دیکھیں تو صرف عریاں دیواریں ہی نظر آتی ہیں۔ اس کی خصوصیت تو صرف سرگوشیاں کرنے والی غلام گردشیں ہیں، جن میں داخل ہوتے ہی انسان اپنے قدموں کی بارگشت سن کر حیران رہ جاتا ہے۔ اس نصف کرہ کا داخلی قطر ۴۸ فٹ ۵ انچ ہے اس کی موٹائی ۲۵ فٹ ہے جو کس تک پہنچتے پہنچتے ۹ فٹ ۶ انچ رہ گئی ہے۔ سرچشمہ کے قریب خارجی قطر ۴۸ فٹ ۵ انچ ہے۔ گنبد

افراد کے جسدِ خاکی کو بعد موت لایا جاتا ہے۔ جس کے دروازے کے ساتھ ہی چھوٹی چھوٹی جوتیاں رکھنے کی محرابیں بنی ہیں، حمام اور دروازے کے درمیان حوض ہے جہاں داخلے اور باہر آنے سے قبل پاؤں کو دھویا جاتا ہے۔ حمام کے اندر لاش رکھنے کے چوتھرے پر پتھر کی درزوں سے پانی نیچے بہ جانے کا ایسا انتظام ہے کہ زمین دوز بدرو دگندہ انالا کے در بعد پانی نیچے باغ کی کھاریوں میں پہنچ جاتے۔ اس باغ کے اطراف بارہ حوض ہیں جو پرانی طرز کے نماز ہیں۔ ہر حوض میں گرم پانی آنے کے چھوٹے نل لگے ہیں۔ پانی کو گرم کرنے والی جگہ چوتھرے کے سرہانے اب بھی موجود ہے۔

شاہی حمام سے باہر آئیے تو مغرب کی جانب قطب شاہ کا سادہ اور قدیم طرز پر بنایا ہوا گنبد ہے۔ دوسری اولادوں کی قبروں کے ساتھ ساتھ جو زیادہ تر سنگ سیاہ کی ہیں۔ اسی چوڑے پر ایک چھوٹا سا گنبد غالباً سلطان کے ولی عہد قطب الدین کا ہے۔ سلطان قلی کے گنبد کے جنوب مشرق کی طرف چوتھے قطب شاہی بادشاہ ابراہیم قطب شاہ کا گنبد ہے۔ اسی طرح گنبد مرزا محمد امین، مرزا نیک نام خاں، کلنوم بیگم و حیدر محل (بھاگ متی)، محمد قلی قطب شاہ، سلطان محمد قطب شاہ تارامتی و پیمامتی، محمد قطب شاہ کی محبوبہ تارامتی اور اس کے فرزند عبداللہ قطب شاہ کی محبوبہ پیمامتی کا خوب صورت گنبد، حیات بخش بیگم، عبداللہ قطب شاہ کا ناتمام گنبد نظام الدین احمد، فاطمہ خانم و دختر عبداللہ قطب شاہ اور ان گنبدوں کے علاوہ احاطہ کے اندر اور باہر گنبدوں کا طویل سلسلہ ہے جو اپنے بانیوں کی عظیم تاریخ دہرا رہا ہے۔

مقبروں کے ہسٹ ناک منظر سے ذرا باہر نکلیں گنبد محمد قلی قطب شاہ کے مشرقی جانب چھوٹی چھوٹی برجیوں کی ایک دیوار جو نظر آتی ہے یہی تو گو لکنڈہ کی مشہور و معروف عید گاہ ہے جس کو سلطان قلی نے ۹۲۲ھ میں جامع مسجد کے ساتھ تعمیر کرایا تھا اور جس کا میدان قلعہ گو لکنڈہ کی فصیلوں تک پھیلا ہوا ہے۔ عید گاہ کا چوتراہ اور باؤلی اس کی عظمت کی ضامن ہیں۔

وقت کے ساتھ ذرا آگے چلیے حیات بخش بیگم کے عقب میں مغربی جانب ایک عظیم الشان اور خوب صورت مسجد، مسجد حیات بخش کہلاتی ہے جو اپنے نقش و نگار اور سٹول میناروں کی وجہ سے فن تعمیر کا اعلیٰ نمونہ ہے۔ اس کی چھت میں نیلیوں رنگ کے گل بوٹے اتنے تازہ نظر آتے

ہیں جیسے کل ہی کی سی بات ہو۔ اس کی بیرونی کمالوں کے روکار پر گچے میں جو نقش کیے گئے ہیں ان میں معماروں نے گہریاں بنا دی ہیں۔ مقابلہ قطب شاہی کی یہ سب سے بڑی اور بہترین مسجد ہے۔

گنبد حیات بخشی کے مقابل صحن میں ایک چھوٹی سی مسجد ہے جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ اورنگ زیب عالمگیر نے محاصرہ گوکنڈہ کے وقت اپنے لیے تعمیر کرائی جب کہ اسی گنبد کے برابر ٹری مسجد موجود تھی۔ کیوں؟ کا سوال یہ نشان آج بھی منہ کھولے کھڑا ہے۔
 ”قلعہ گوکنڈہ کا اندرونی حصہ دو جداگانہ حصوں میں بٹا ہوا ہے:

۱۔ بالا حصار قدیم قلعہ

۲۔ محلات اور ایوان شاہی۔

اندرون قلعہ کا حصار بہت سی عمارات سے مہارت ہے۔ مثلاً باب الداخلہ، حمام، حوض، دفتر خانہ شاہی، مسجد، دفتر خانہ دربار عام، نشست گاہ میر جملہ و پیشوائے سلطنت، دربار خاص، زنانہ دروازہ، زنانی مسجد، محلات، ملکہ کا محل، مثنیٰ برج، بھاگ متی کا محل، مسجد اور مندر، سرنگ، خواص پورہ راستہ بالا حصار، بادشاہوں کی خواب گاہیں، ایوان سلطان محمد قطب شاہ، ایوان سلطان محمد قلی قطب شاہ، ایوان سلطان ابراہیم قلی قطب شاہ، تانا شاہ کی آخری قیام گاہ اور شاہی جھوکہ وغیرہ۔

اس جھوکہ کے نیچے جو کمانیں ہیں وہ افسر الملک کے دور سپہ سالاری میں برسوں قبل گھوڑوں کے طویلے کا کام دیتی تھیں، ممکن ہے قطب شاہی عہد میں بھی شاہی سواری کے ہاتھی اور گھوڑے اسی جگہ تیار رکھے جاتے ہوں تاکہ فوری ضرورت کے تحت کام آئیں۔

دکن کے مستحکم قلعہ جو مسلم حکومتوں کے دوران عالم وجود میں آئے وہ فوجی تعمیرات کی اعلا درجہ کی نمائندگی کرنے ہوئے سکونت اور حفاظت دونوں ضرورتوں کو پورا کرتے نظر آتے ہیں جہاں ایک طرف اگر زندگی تھرتھرتی ہے تو دوسری طرف یلغار کرتی نظر آتی ہے۔ ان قلعوں کے

ٹوٹا پنچوں اور ان کی انوکھی ترکیب کی نشوونما میں دکن کے قدرتی اور طبعی حالات نے بہت مدد کی ہے۔

محمد قلی قطب شاہ کی محبت کی یاد نگار، حیدرآباد، عروس البلاد اور دلہن کی مانگ میں بھری انشال کی مانند روشنیوں کا یہ جھللاتا شہر دو تہند بہوں کا سنگم، وضع داری اور رواداری کا این اپنی تاریخ اور اپنے بانیوں کی ایک عجیب ہی داستان سنا رہا ہے۔

اگرچہ سفر طویل ہو گیا ہے، پاؤں تھک رہے ہیں۔ اہل قافلہ کے چہروں سے ٹپکتی اکٹا ہٹ ہمت کی کمر کو توڑے ڈالتی ہے لیکن دو چار ہی قدم کی تو بات ہے بس بیچ میں موسیٰ ندی حائل ہے۔ چلیے لپکتے جھپکتے محمد قلی قطب شاہ کے حیدرآباد کو تو دیکھ لیں جس کے لب اپنی تاریخی اور نیم تاریخی داستانیں سنانے کو بے چینی سے پھٹ پھٹا رہے ہیں۔ یقین کیجیے افسانوی ماحول کی رومان پرور ہوا میں فرحت بخش ثابت ہوں گی، ذہنوں کے اضمحلال کو دور کریں گی اور محبت کے نغمے سی روح پھونک دیں گے۔

قلعہ گوکنڈہ کا منظر بدل رہا ہے۔ عجیب سی پہچان اور بے چینی ہے۔ ابراہیم قطب شاہ جیسی عظیم شخصیت کا مالک بادشاہ پریشانی کے عالم میں ٹہل رہا ہے، اس کی سمجھ میں نہیں آتا کہ قطب شاہی خاندان کے اس نا سمجھ شہزادے کو کیوں کر سمجھائے کہ چچلم کی زفا صہ بھاگ متی اس عظیم سلطنت کی ملکہ کیوں کر قرار پائے کہ جو سیاہ و سفید کی مالک رہے گی۔ ہٹلا شہزادہ جس کی بالک ہٹ کو حسینا ان عالم کی تریا جڑ بھی قابو میں نہیں لاپاتی موسم ایک رات اس کی مدد پر آمادہ ہے، موسیٰ ندی کی بھیانک طغیانی سمندر کی سی ہیبت ناک شکل اختیار کر لیتی ہے، اثر و ہوں کی مانند پھنکارتی لہریں معلوم ہوتا ہے دوسری طرف آباد چچلم موضع کو نگل جائیں گی۔ شہزادہ جوش محبت میں اپنی محبوبہ بھاگ متی کو پچانے کی خاطر رسہ تڑا، ہزار خطر سے کھیل کر گھوڑے کی پشت پر سوار بھاگ متی کے پاس پہنچ جاتا ہے۔ سلطان ابراہیم کو جب اگلے دن شہزادہ کی اس خطرناک جرات کی خبر معلوم ہوتی تو محبت کے مارے باپ نے اس واقعہ کے دوسرے ہی دن ندی پر پل بنانے کا حکم دیا جو موسیٰ ندی کا پہلا پل تھا اور راج حیدرآباد کے باشندے اس کو پیر انا پل کہتے ہیں۔

یہی پل تیار ہو گیا، شہر میں پہنچ گئے، ابھی باب الداخلہ سے گزرنا ہے۔ شہر جس کو محمد

تلی قطب شاہ نے اپنی محبوبہ کے نام پر بھاگ متی کا نام دیا اور اپنی محبوبہ کو حیدر محل۔ بعد میں اسی مناسبت سے یہ شہر حیدر آباد کے نام سے مشہور ہو گیا۔ اور عین بھاگ متی کے مکان کی جگہ پر چارمینار جیسی رفیع الشان عمارت کی بنیاد ڈالی جس کی بناوٹ تعزیرہ جیسی ہے اور جس کی طرز ایرانی ہے۔ یزد میں اس طرح کی عمارت کے بارے میں بتایا جاتا ہے۔ حیدر آباد کے ”چارمینار“ کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اگر اس کی اوپری منزل پر ایک طرف مسجد ایستادہ ہے تو دوسری طرف اس کے پہلو میں مندر جلوہ گر ہے۔

”چارمینار“ ہی پر کیا منحصر اس محبت کے مارے بازوق سلطان کی تعمیر کردہ بہت سی یادگاریں ہیں چارکمان، چار سو کا حوض، دار الشفاء، جامع مسجد، داد محل، ندی محل، بنات گھاٹ، باغ دلکش، خداداد محل، جو ہفت منزلہ تھا اور ہر منزل کا نام جدا، مثلاً اہلی محل، محمدی محل، حیدری محل، حسنی محل، حسینی محل، جعفری محل اور موسوی محل، باغ محمد شاہی، کوہ طوڑ خانہ محل، بادشاہی عاشرہ خانہ وغیرہ۔

لیجی پ جھپ سفر تمام ہوا۔ جلدی تو کسی بھی چیز کا مزہ کر کر کر دیتی ہے آپ ہنسیں نہ تو کہیں، چاہے وہ موت ہی کیوں نہ ہو۔ یہ تو تاریخی سفر ہے۔

اسلام اور بدلتی دنیا

اسلام اور عصر جدید کے منتخب ادارے

”اسلام اور بدلتی دنیا“ مدیر اسلام اور عصر جدید (سہ ماہی) کے اُن اداروں کا مجموعہ ہے جن میں مسلمانوں اور دنیا کے بعض اہم عصری مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ بلاشبہ یہ کتاب مذکورہ عنوان پر اردو ادبیات میں ایک قابل قدر اضافہ کہی جاسکتی ہے۔

ناشر: ڈاکٹر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

جامعہ ملیہ، ۲ سلا میہ، جامعہ نگر، نئی دہلی۔ ۱۱۰۲۵

قیمت: ۲۱ روپے

بیان ملکیت ماہنامہ جامعہ اور دیگر تفصیلات

بہ مطابق فارم نمبر ۳۴ قاعدہ نمبر ۸

۱۔ مقام اشاعت: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

— جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

۲۔ دفعہ اشاعت: ماہانہ

۳۔ پرنٹر و پبلشر: عبداللطیف اعظمی

قومیت: ہندوستانی

۴۔ پتہ: ذاکر نگر، جامعہ نگر، نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۲۵

۵۔ ایڈیٹر: پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی

قومیت: ہندوستانی

۶۔ پتہ: اعزازی ڈائریکٹر ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

— جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۲۵

۷۔ ملکیت: جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۲۵

میں عبداللطیف اعظمی اعلان کرتا ہوں کہ مندرجہ بالا تفصیلات

میرے علم و یقین کے مطابق درست ہیں۔

دستخط پرنٹر و پبلشر: عبداللطیف اعظمی

فروری ۱۹۸۷ء

النور الجندی
ترجمہ: شبیث محمد اسماعیل اعظمی

عربی ادب میں خودنوشت سوانح

جدید عربی ادب کا سب سے نمایاں پہلو ”خودنوشت سوانح“ تھیں جو ادیبوں نے اپنی ذات و زندگی کے بارے میں لکھیں، کبھی یہ عمومی رہیں اور کبھی زندگی کے کسی خاص دور یا نظریے سے متعلق رہیں، یہ سوانح زندگی کے بارے میں اپنے مصنفین کی رائے پر مشتمل ہیں، ان میں قابل ذکر واقعات بھی ہیں اور یہ پرانے معاشرے اور اس کے ارتقاء کی تصویر کشی کرتے ہیں۔

یہ خودنوشت سوانح بعض ادیبوں نے اعلانیہ طور سے اپنے نام سے لکھی ہیں جیسے کہ طہ حسین، احمد امین اور سلامہ موسیٰ نے کیا ہے اور بعض نے دوسرے فرضی ناموں کے پس پردہ لکھ دیا ہے۔ عبد الرحمن شکری نے یومیات مجنون میں اور مصطفیٰ عبدالرزاق نے مذکرات شبیخ الغزادی میں، بعض نے ضمیر غائب کا صیغہ استعمال کیا ہے جیسے فارس الشدیاق اور طہ حسین نے، بعض نے احمد امین اور سلامہ موسیٰ کی طرح متکلم کی ضمیر استعمال کی ہے۔ پھر ہر مصنف کا اپنا یادداشتوں اور روزناموں میں اپنا انداز ہے، چنانچہ طہ حسین نے ایک قصہ کی شکل میں استعراضی اسکو اپنایا ہے، جب کہ احمد امین نے علمی انداز اختیار کیا ہے اور سلامہ موسیٰ نے تخلیقی طرز کو ترجیح دی ہے۔ بہت سی سوانح کتابی شکل میں ہیں، بعض اب بھی رسائل اور اخبارات کے صفحات میں بکھری ہوئی ہیں، شاید قدیم ترین سوانح عمری فارس الشدیاق کی المساق علی السیاق ہے جو ۱۸۳۳ء میں زیور طبع سے آراستہ ہوئی، سید جمال الدین افغانی نے اپنی سرگزشت اپنے قلم سے لکھی

جناب شبیث محمد اسماعیل اعظمی، شعبہ عربی سکولائی ورسٹی، سکول ٹائیجیریا

تھی جو رسالہ جامعہ میں ۱۹۷۸ء میں چھپی تھی۔ شیخ محمد عبدہ کے حالات زندگی رشید رضا والی کتاب میں ہیں۔ احمد شوقی نے اپنے حالات زندگی اپنے پہلے دیوان کے مقدمہ میں لکھے ہیں ایسے ہی ذہاوی۔ اپنے بارے میں مختلف رسائل میں لکھا ہے۔

موجودہ دور میں طہ حسین کی الایام، احمد امین کی حیات، سلامہ موسیٰ کی تربیت، خلیہ سکاکنی کی کذا، انفا یا د نیا اور عبدالرحمان بدوی کی ہجوم الشباب منظر عام پر آئیں۔ اس دورے بعد یعنی ۱۹۴۰ء کے بعد متجامل نعیم کی سبعوت اور عبدالرحمان رافعی کی مذکرات آتی ہیں۔ توفیق الجکیم کے حالات زندگی ان کی کتابوں ذہاة، لعمرا اور عودة المرح میں مل جاتے ہیں۔ مصدا عبدالرزاق نے اپنی زندگی کے کئی باب مذکرات الشیخ الفزادی کے نام سے لکھے ہیں چھپ چکے ہیں، اسی طرح حسین زیات نے بھی کئی ابواب اپنی محبت اور زندگی کے بارے میں لکھے ہیں نئے بھی پہلے الهلل میں پھر وحی القلم کے نام سے اپنی سرگذشت لکھی ہے۔ زکی مباد اور مازنی نے بھی اپنے متعدد مضامین میں اپنی زندگیوں کے بارے میں بہت کچھ لکھا ہے۔ مازنی نے اپنے ناول ابراہیم الکاتب میں خود اپنے آپ کو پیش کیا ہے، گو کہ ناول دیباچہ میں یہ اشارہ بھی کر دیا ہے کہ ناول کا ہیرو میں نہیں ہوں۔ حالانکہ بہت سے ناقدین مازنی اور ناول کے ہیرو کے درمیان بہت مماثلت پاتی ہے۔ عبدالرحمان شکری نے اپنی دونوں کتابوں انوار اور یومیات میں اپنی زندگی کے بارے میں بہت کچھ لکھا ہے۔ ڈاکٹر سیکل نے اپنی تصویر کشی نہیں کی، ہاں اپنی کتاب ولکدی میں اپنے سفر بیان کر دیے ہیں، ایسے ہی انوار اپنی سیاسی اور صحافتی زندگی کی تفصیلات اپنی کتاب مصری سیاست کے بارے میں میری یادداشت میں محفوظ کر دی ہیں۔ کتاب کے عربی نام کا یہ ترجمہ ہے۔

بہت سے لوگوں نے اپنی سرگذشت زندگی یادداشت اور روزناموں کی شکل میں لکھ کر ان لوگوں میں احمد شفیق، حافظ عوض، طنطاوی جوہری، عبداللہ ندیم، عبدالرحمان رافعی، محمد بہر، سیکل محمود ابوالعبون، لطفی سید، عبدالعزیز نعیمی اور کر و علی شامل ہیں۔

اصل میں خود نوشت سوانح کے چند محرکات ہیں۔ بعض تو نفسیاتی بحران کے زیر اثر لکھے ہیں، بعض کے پیچھے یہ خواہش کارفرما ہے کہ ایام جوانی کی یادیں ادبیر عمر میں محفوظ کر لی جائیں یا

سیاسی اور فکر انگیز تحریروں کے ساتھ ساتھ فارغ وقت میں ہلکی پھلکی تحریریں قلم بند کرنے کے مشغلہ کے شوق کی خاطر لکھی گئی ہیں۔

کبھی کبھی مصنف اپنی زندگی کے کسی واقعہ کا ذکر کرتا ہے اور کسی کو چھپا جاتا ہے کبھی صاف گوئی سے کام لیتا ہے کبھی غلط بیانی سے، یہ باور کر لینا بھی صحیح نہیں ہے کہ مصنف اپنی سوانح میں ہر چیز بے کم و کاست لکھ دیتا ہے کیوں کہ اپنی سرگزشت زندگی لکھتے وقت یہ چیز لا شعور میں ہوتی ہے کہ اسے شایع بھی کرانا ہے۔ ایسے میں بڑا مشکل ہے کہ مصنف اپنے بارے میں سب کچھ لکھ دے یا وہ خود کو اس طرح بے نقاب کر دے کہ اس کی برائیوں اور خواہشات کا حکم کھلا ذکر ہو جائے۔ احمد امین نے اپنی کتاب حیاتی کے مقدمہ میں اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے وہ لکھتے ہیں ”میں نے ہر بات سچ سچ نہیں لکھی ہے لیکن یہ بھی ہے کہ میں نے صرف سچ ہی لکھا ہے۔ پھر جب ہم پورا جسم کی برہنگی کی اجازت نہیں دیتے ہیں تو پوری شخصیت کی بے پردگی کی اجازت کیسے دیں؟“

ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ طہ حسین اور احمد شذیاق نے بڑی جرأت کے ساتھ کسی شرم آور تقصیر کی تہمت سے ڈرے بغیر اپنی پریشانی زندگی کے اکثر واقعات محفوظ کر دیے ہیں، شذیاق نے کچھ زیادہ ہی بے باکی سے کام لیا ہے، اپنی زندگی کی عکاسی، جنسی مسائل کا علی الاعلان ذکر، مزید برآں بعض رسوم و رواج کے مذاق اڑانے میں خود کو بے لگام کر دیا ہے۔ اس میں نہ ہی لوگوں کا منہ کچھ زیادہ ہی ہے پھر اس نے مشرقی اور یورپین رسوم و رواج کا یکساں خاکہ اڑا یا ہے نیز فحش الفاظ کا استعمال حد سے زیادہ ہی ہے۔

رہے طہ حسین تو انھوں نے وہ پہلو اجاگر کیے ہیں جنہیں اکثر لوگ چھپا جاتے ہیں یہ وہ پہلو ہیں جو ان کے اپنے اندھے پن اور ان کی نجی زندگی میں اس کے اثرات سے متعلق ہیں جن پر ان کے بھائیوں کو ہنسی آتی تھی مثال کے طور پر جہاں انھوں نے اپنے کھانے کا ذکر کیا ہے کہ کیسے انھوں نے دونوں ہاتھوں سے لقمہ اٹھایا اور اس پر دیکھنے والے کیسے ہنسے اور وہ مذاق کا نشانہ بنے۔ اسی بات نے انھیں آئندہ تنہائی میں کھانا کھانے پر مجبور کیا۔ طہ حسین نے اعتراف کیا ہے کہ وہ بھولتے بہت تھے اور بہت شرمیلے تھے۔ دنیا کو وہ اپنے دونوں ہاتھوں کی مدد سے دیکھنے لگتے، چنانچہ مکتب میں مولوی صاحب کی چوکی کے چاروں طرف رکھے ہوئے جوتوں سے

کھینٹے رہتے، انھیں لٹتے پلٹتے رہنے تاکہ ان میں لگے ہوئے جوڑ اور پوندگن لبس۔
 زیادہ تر سوانح حریاں، رنج و غم فقر و فاقہ اور تنگدستی کی تصویر پیش کرتی ہیں مصنفین
 پریشان حال ماحول میں پلے پڑے اور انھوں نے اپنے بچپن میں باعزت زندگی کے خواب دیکھے اس لیے اس
 زندگی سے تنگ رہے، گھٹے ہوئے تنگ ذہن یاد بہاتی ماحول سے متمدن اور خوش حال ماحول
 کی طرف منتقلی کے کرب سے گزرے جس میں بڑے مقابلوں اور بڑے چیلنج کا سامنا کرنا پڑا۔
 طہ حسین، احمد امین اور عبدالرحمان شکر کی اپنے آباء و اجداد کے شہداء کا ذکر کرتے ہیں گو کہ ہر دو
 نے صنف نازک اور محبت کا ذکر کم کیا ہے۔

طہ حسین کے ادا یم لکھنے کا محرک یہی نفسیاتی بحران ہے اسی نے ان کو اپنے ماضی کے
 پیچھے بھاگنے، اسے کھینچ کر لانے اور اسے از سر نو زندگی دینے پر مجبور کیا۔ بعض ناقدین طہ حسین کے
 اس رجحان کا سلسلہ ۱۹۲۷ء کے المنشعۃ الجاہلی والے بحران سے ملاتے ہیں کہ اسی نے ان کو
 مجبور کیا کہ وہ ایک نیا راستہ کھولیں جو بحث و تمحیص کے میدان سے دور ہو اور وہ اپنے بچپن کی
 طرف لوٹ سکیں۔ یہی کچھ عبدالرحمان شکر کی اُن تحریروں کے بارے میں کہا جاتا ہے جو انھوں نے
یومیات مجنوب میں لکھی ہیں اور جو ان کے عہد شباب کے ایک حصے کی تصویر ہے۔ وہ بھی ایک
 شدید بحران کی کیفیت سے گزرے جس سے فرار کی صرف یہی ایک صورت تھی کہ وہ اسے واضح اور جرات
 مندانہ شکل میں محفوظ کر دیں۔

جہاں تک شیخ مصطفیٰ عبدالرزاق کا تعلق ہے تو وہ علماء کے طبقے سے تھے، متانت اور
 سنجیدگی کا پیکر تھے، اسی علم، متانت اور سنجیدگی نے انھیں اپنے محسوسات فرضی نام سے لکھنے پر
 مجبور کیا، ان میں بلا کی شدت و احساس ہے۔ صنف نازک کے بارے میں اپنے جذبات کی تصویر کشی سے
 انھوں نے دوسرے مصنفین کی ہیئت افزائی کی ہے۔

رافعی نے اپنی تینوں کتابوں السحاب الاحمر، دسائل الاحزان اور اوداق الورد
 میں اپنے جذبات اور احساسات کی عکاسی میں بڑی ہوشیاری سے کام لیا ہے۔ یہی نزکی مبارک نے
 بھی کیا۔ ہاں طہ حسین نے اپنی مجبور اور اس سے تعارف کے بارے میں تفصیل سے لکھا ہے،
 توفیق الحکیم نے الرباط المقدس میں یہی انداز اپنا یا مگر صنف نازک کے بارے میں مازنی کی

تقریباً ان گنت ہیں اور اس شکل میں ہیں کہ ان سے حقیقت کا پتا چلنا ممکن نہیں۔

ان سوانح کا انداز بیان بھی مختلف ہے، شذیاق نے اپنی سرگزشت حیات میں مذہب اور معاشرہ پر نکتہ چینی اور جنسی مسائل کو صراحت کے ساتھ پیش کرنے میں بڑی جرأت سے کام لیا ہے غالباً اس سلسلہ میں انھوں نے روسو کی پیروی کی ہے۔

طہ حسین کی نوجوانی اپنے دیہاتی ماحول کی تصویر کشی پر رہی انھوں نے انسان اور ماحول کی کشمکش بھر اس پر انسان کی فتح کی عکاسی کی ہے، اسی طرح انھوں نے ازھر سے اختلاف اور نابیناؤں کے بارے میں معاشرے کے انداز فکر اور طرز عمل کو بھی پیش کیا ہے۔ مختصر آئیم کہا جاسکتا ہے کہ طہ حسین اپنی سرگزشت میں بے باک اور جری ہیں، ہاں معاشرے اور اپنی نفسیاتی کمزوریوں کی تصویر کشی میں ذرا زیادہ آگے بڑھ گئے ہیں، اس سرگزشت کے سین السطور سے ان کے دور کی تصویر بھلکتی ہے۔ ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ گاؤں چھوڑنے کے بعد کیسے انھوں نے شہری زندگی کا مقابلہ کیا ازھر میں داخل ہوئے، پھر اسے چھوڑ کر یونیورسٹی سے منعلق ہوئے۔ مجموعی طور پر ادیہم طہ حسین کی زندگی اور دکھوں کی تصویر ہے چونکہ الادیہم کا مصنف نابینا ہے اس لیے اشیا اور مقامات کی تصویر کشی دوسرے سے مختلف ہے، چنانچہ وہ پانی ابلنے، گاڑیوں کی آواز، کھانے کی خوشبو، بچوں کی آواز، زینے پر چڑھنے والوں کی آوازوں کا ذکر کرتے ہیں اسی کے ساتھ ساتھ ان چیزوں کا بھی ذکر ہے جس سے وہ اپنے اولین ماحول میں نابینا ہونے کی حیثیت سے دوچار ہوئے۔ پھر ازھر میں جو کچھ ان کے ساتھ ہوتا تھا جب ان کے اساتذہ کہہ دیا کرتے تھے کہ ”چپ بے اندھے“

احمد امین اپنی کتاب حیاتِ طہ حسین سے متاثر معلوم ہوتے ہیں لیکن اپنے اسلوب انداز کو برقرار رکھا ہے۔ دونوں کی زندگیوں کے واقعات میں بڑی مطابقت ہے گو کہ اس کا اظہار بیان مختلف ہے۔ احمد امین نے بھی تنگدستی کی ازھر والی زندگی گزاری۔ ان کی زندگی دکھ اور پریشانی کی تھی لیکن مسائل کا سامنا جس طرح انھوں نے کیا وہ طہ حسین سے مختلف تھا۔ احمد امین نے ایک علمی اسلوب اختیار کیا جب کہ طہ حسین نے شاعرانہ اسلوب اختیار کیا تھا۔ یہ فرق دونوں کی تربیت اور طبیعت کا تھا۔ طہ حسین زندگی میں گھل مل جانا اور اس میں کھوجانا پسند کرتے تھے جب کہ احمد امین دور کے ایک تماشہ بن اور تنہائی پسند تھے۔ احمد امین کی حیاتِ

ایک پہلو سے تاریخ سے زیادہ قریب ہے۔ وہ زندگی کے مسائل اور معاشرے کی بہتر تصویر پیش کرنے میں جس میں انکساری کے ساتھ ساتھ صاف گوئی ہے۔ انھوں نے حنیف نازک سے اپنے مراسم کو چھپایا بھی نہیں ہے۔ چنانچہ انھوں نے اس انگریز خاتون کے بارے میں جس نے انھیں انگریزی پڑھائی تھی اپنے جذبات کا اظہار بھی کر دیا ہے۔

احمد امین کا اس بات پر یقین تھا کہ بہت سی حقیقتیں کہی نہیں جاتی ہیں ان کا سننا گراں گزرتا ہے اور ہر شخصیت کو بے نقاب نہیں کیا جاتا یہ چیز ان کی کتاب میں ہر جگہ واضح ہے وہ بہت تفصیل میں نہیں جاتے انفعالیات کی تصویر کشی سے چشم پوشی کرتے ہیں۔ یہاں وہ ایک ادیب کے مقابلے میں سائنس دان سے زیادہ قریب ہو جاتے ہیں چنانچہ ان کی تحریر غلطی ہو جاتی ہے وہ جانی نہیں رہتی، وہ بھی طحسین کی طرح ہیں انھوں نے بھی از ہر چھوڑا، عمامہ کو خیر باد کہا اور اپنی وضع قطع بدلی لیکن بے باکی اور مغربی تہذیب اپنانے میں وہ ان تک نہیں پہنچ سکے بلاشبہ مغربی تہذیب ان کے لیے پرکشش تھی لیکن وہ مشرق اور اسلامی طریقہ فکر کی ہی امانت رہے ان کی خواہش تھی کہ دونوں کا امتزاج بنیں۔ شاید اس کا یہ راز ہو کہ وہ صرف مطالعہ کے ذریعہ مغربی تہذیب سے آشنا ہوئے۔

احمد امین اپنی کتاب میں ایک غم زدہ آدمی کی طرح ہیں، بے حد متین اور سنجیدہ جنہیں شہرت اور جاہ کی طلب نہیں۔ زندگی سادہ۔ لذت کام و دہن کے بہت خواہش مند نہیں اس کے ساتھ ساتھ ان کی زندگی قومی تحریک کی تاریخ بے پردگی کی تاریخ اور سیاسی و سماجی پہلو کا ریکارڈ ہے۔ ناقدین کی رائے میں احمد امین اور طحسین میں فرق یہ ہے کہ طحسین اپنی زندگی کی جو تصویر لیتے ہیں ان کی نمائش سے پہلے ان پر رنگ و روغن کرتے ہیں جب کہ احمد امین زندگی کے ہر واقعہ کو قلمبند کر دیتے ہیں بغیر اس کا خیال کیے کہ تصویر اچھی ہوگی یا بری، خود احمد امین کہتے ہیں کہ طحسین شہرت اور ناموری چاہتے ہیں جب کہ میں گمنامی کو پسند کرتا ہوں۔ وہ اپنی پسند اور نا پسند کے معاملے میں خود مختار ہیں جب کہ میں میانہ رو ہوں۔ وہ حادثات کے سامنے سینیہ سپر ہو جاتے ہیں اور میں جھنجھلا جاتا ہوں اور ہمت ہار بیٹھتا ہوں۔

مختصراً کہہ سکتے ہیں کہ ادایا م میں اپنا تذکرہ بہت ہے احمد امین کی حیاتی کے برعکس جس کے

مصنف کا یقین ہے کہ اپنے بارے میں گفتگو کوئی اچھی بات نہیں۔

سلامہ موسیٰ نے اپنی کتاب ترویجۃ سلامہ موسیٰ میں اپنی علمی و ادبی زندگی پیش کی ہے اپنی جوانی اور پھر لندن اور پیرس کی ادبی انجمنوں سے تعارف کے بعد ان میں جو ذہنی انقلاب آیا اس کی تصویر پیش کی ہے وہ کہتے ہیں کہ اس کتاب کو لکھنے کا سب سے بڑا سبب یہ ہے کہ میں اپنے ماحول میں اجنبی ہوں، میرے ان کے عقائد، جذبات، خواب سب الگ الگ ہیں، ان کے خیال میں خود نوشت سوانح کا سب سے بڑا عیب یہ ہے کہ مصنف کو جو کچھ معلوم ہے وہ سب کچھ نہیں لکھتا خصوصاً جب کہ اس کی تحریر ایسے لوگوں کے بارے میں ہو جو ابھی زندہ ہوں، مصنف کتنا ہی باصلاحیت کیوں نہ ہو اپنی تحلیل نفسی اس کے لیے ممکن نہیں کیوں کہ دوسرے اس کو جس طرح دیکھتے ہیں وہ خود اس سے ناواقف رہتا ہے ان کی رائے میں کسی کی شخصیت بنانے میں صرف اسکول یا خاندان ہی مدد نہیں کرتے بلکہ اس میں بازار، رسائل، کتابیں اور اس کا اپنا پیشہ و ذریعہ معاش سمجھی کو دخل ہوتا ہے۔

بعض مصنفین اعتراف اور اظہار دونوں ہی کو اچھی نظر سے نہیں دیکھتے۔ عقاد کی رائے میں اس قسم کی تخلیق کمزور درجہ کا ادب ہے گو کہ ان کے مقالات (وحی القلم) کی وہ قسطیں جو اہل حل میں شائع ہوئیں انھیں بھی خود نوشت سوانح کا نام دیا جاسکتا ہے ان میں ”اعتوافانی“ ”آبی“ ”آقی“ ”کنت شیخاً“ ”وحی الخمسین“ ”وحی الستین“ اور ان کی کتاب فی بیعتی بھی ان کی زندگی کے کئی پہلو اجاگر کرتی ہے۔ ایک دفعہ انھوں نے اپنی سوانح عمری لکھنے کی طرف اشارہ بھی کیا تھا۔ عقاد کے خیال میں انسان کا اپنے بارے میں لکھنا مشکل ہے، آنکھ خود کو آئینے کے ذریعہ دیکھ سکتی ہے، کوئی چیز جب بہت قریب آجائے تو اس کا دیکھنا مشکل ہو جاتا ہے، انسان اپنے آپ کو دوست یا دشمن کے الفاظ میں بہتر طریقے سے دیکھ سکتا ہے، عقاد کا مزاج بھی غم و یاس سے زیادہ قریب ہے اور غالباً اسی مزاج نے ان کو مزاج کی طرف متوجہ کیا جسے وہ ایک نفسیاتی ضرورت شمار کرتے ہیں۔

بہر حال اس بات پر بھی کا اتفاق ہے کہ مصنف کے لیے خود اپنی ذات و زندگی کی ترجمانی مشکل ہے۔ میخائیل نیرے نے اپنی کتاب سبعون میں سچ کہا ہے کہ ”آپ میری زندگی سے جتنا واقف ہیں صرف وہی تو میری پوری زندگی نہیں“۔

تبصرہ و تعارف

(تبصرے کے لیے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

مصنف: طالب الہاشمی

ناشر: مکتبہ الفلاح (دیوبند، یو پی)

قیمت: ۵۵ روپے

تیس پر والے شمع رسالت کے

طالب ہاشمی صاحب متعدد تذکروں کے مصنف ہیں مگر ان کا خاص میدان صحابہ کرام کے حالات اور سوانح حیات ہیں۔ اس سلسلے میں انھوں نے خاصی تحقیق اور باریک بینی سے کام لیا ہے پیش نظر کتاب ان کے ایسے ہی مضامین کا مجموعہ ہے جو ماہ نامہ فارانِ کراچی میں جمعیتے رہے تھے اور پچھلوں نے قارئین کی بڑی تعداد کو متاثر کیا تھا۔

رسول اللہ کے بعد صحابہ کرام نے دین اسلام کی جس خلوص و دردمندی کے ساتھ خدمتِ حفاظت اور اشاعت کی اس کے پیش نظر ہر صحابی گویا آیتِ الہی تھا۔ ان ہی کے وسیلے سے دین اسلام ہم تک پہنچ سکا۔ سیرت رسول کے بعد صحابہ کرام کے سوانح حیات امت کے تزکیہ نفس کا کام دیتی ہیں اور یہی کام لینے کے لیے اس کتاب کی تالیف کی گئی ہے۔

اس میں جن صحابہ کرام کے حالات جمع کیے گئے ہیں ان کے اساتذہ گرامی اس طرح ہیں:

حضرت زید بن حارثہ، حضرت زبیر بن العوام، حضرت مقداد بن عمرو، حضرت مصعب بن عمیر، حضرت ابوذر غفاری، حضرت سلمان الخیر فارسی، حضرت ابن امیہ، حضرت حذیفہ بن الیمان، حضرت عباس بن الارثث، حضرت غنیم بن غزوہ، حضرت عثمان بن مظعون، حضرت صہیب رضی عنہ، حضرت ابو عبد اللہ سالم، حضرت طفیل ذوالنور، حضرت سعد بن معاذ، حضرت ابوالعباس انصاری

حضرت ضیاء النصارى، حضرت اسید بن حفصہ شہبلی، حضرت مثنیٰ بن حارثہ، حضرت خزار بن ازہار اسدی، حضرت عدی بن حاتم طائی، حضرت جریر بن عبد اللہ الجلی، حضرت صفیر بن حرب، حضرت سعید بن حاتم، حضرت سہیل بن عمرو، حضرت ثاقب بن قیس انصاری، حضرت عمیر بن سعد، حضرت عمرو بن امیہ ضمری، حضرت ابو طلحہ زید بن سہل انصاری، حضرت ابو قتادہ حارث بن ربیعہ۔ اس کے علاوہ کتاب کے شروع میں مولانا ماہر القادی مرحوم کا ایک مبسوط مقدمہ ہے اور آخر میں کتابیات بھی ہے۔

مصنف نے ان مقالات میں عربی کے اصل ماخذوں سے استفادہ کیا ہے۔ زبان نگفتہ سادہ اور عام فہم ہے البتہ کہیں کہیں اطناب بھی پایا جاتا ہے۔ کتابت، طباعت بھی اچھی ہے اور امید ہے کہ یہ کتاب مصنف کے مضامین ہی کی طرح مقبولیت حاصل کرے گی۔

مصنف: شاہ رشاد عثمانی
ناشر: دارالکتاب، نیا کریم گنج گیا
قیمت: بیس روپے

نظریہ ادب اور ادیب

ادب تہذیبی ارتقاء کا ایک اہم وسیلہ ہے اور وہ اپنا یہ فرض صرف ترقی پسندی اور جدیت کا دعو کر کے انجام نہیں دے سکتا جب تک کہ اس کے اندر تعمیر پسندی کا جذبہ بھی شامل نہ ہو۔ شاہ رشاد عثمانی نے پیش نظر کتاب میں اسی بات کو اپنا موضوع بنایا ہے اور اسی کے تحت جن ادیبوں اور شاعروں کی تخلیقات اور ان کے نقطہ نظر کا جائزہ لیا ہے، ان میں پروفیسر عبد الغنی حنیف میرٹھی، سہیل زیدی، م نسیم اختر اور نبوی اور عابد حسین شامل ہیں۔ ان کے علاوہ دور جدید کی نقیہ شاعری، اردو افسانے میں تعمیری رجحانات، اور نظریہ ادب اور ادیب کے عنوان سے مضامین بھی ہیں۔ تقریباً یہ سبھی مضمون کتابی شکل میں آنے سے پہلے کسی نہ کسی ادبی رسالے میں شائع ہو چکے ہیں۔ مصنف کا دعو ہے کہ یہ سبھی حضرات صالح ادبی روایات کے شائبہ ہیں۔ ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ جدید اردو ادب پر اسلامی فکر اور اقدار نے گہرے اثرات ڈالے

ہیں اور ہمارے ادب کی جڑیں صلح و ایات، صحت مند افکار اخلاقی اقدار اور دین و تہذیب کی گہرائیوں میں پیوست ہیں، لیکن موجودہ ادبی اجارہ داری نے جس کی تشکیل ترقی پسندی اور جدیدیت نے کی ہے، اس عظیم ادبی پہلو کو دبا کر رکھ دیا ہے... جب کہ واقعہ یہ ہے کہ اردو شعر و ادب کا فروغ فکری و مقصدی اور اصلاحی مقاصد کے لیے ہوا۔

مولف: شاہ محمد عثمانی سلموی

ناشر: عثمانی پبلشنگ ہاؤس، بی۔۱۲، ذاکر باغ، نئی دہلی ۲۵

قیمت: پانچ روپے

محبت کا پیغام

یہ کتاب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چالیس منتخب احادیث، ان کے ترجمہ و تشریح پر مشتمل ہے۔ مؤلف نے صرف ان حدیثوں کا انتخاب کیا ہے جو روزمرہ زندگی یا معاملات اور حقوق العباد سے متعلق ہیں، ماحول خننا صاف ستھرا ہو گا، اسی قدر زیادہ نیک کاموں کو کرنے کی رغبت ہو گی اور اس کے لیے ذکر و فکر الہی کے ساتھ ساتھ باہمی ہمدردی محبت اور خدمت بھی ضروری ہے۔ ایک حدیث کے مطابق ”اللہ اس پر رحم نہیں کرتا جو لوگوں پر رحم نہیں کرتا“ اسی طرح ایک اور جگہ رسول اکرم کا ارشاد ہے ”رحم کرنے والوں پر رحمان رحم کرتا ہے جو زمین پر ہیں ان پر رحم کرو جو آسمان پر ہے وہ تم پر رحم کرے گا“ یہ اور اسی طرح کی اور بہت سی حدیثیں ہیں جو مسلمان کے مسلمان پر حقوق بلکہ پوری بنی نوع انسان کے مسلمان کے ذمے حقوق سے آگاہ کرتی ہیں۔ جہاں کہیں قرآن و حدیث میں حقوق العباد کا ذکر کیا گیا ہے وہاں مسلم اور غیر مسلم کی کوئی تفریق نہیں کی گئی ہے اور یہ بات پیش نظر کتاب میں موجود احادیث سے بخوبی واضح ہو جاتی ہے۔ بہترین مسلمان وہ ہے جو بہترین انسان بھی ہو یعنی حقوق اللہ کی ادائیگی کے ساتھ اس کے بندوں کے حقوق ادا کرنا بھی ضروری ہیں تاکہ ایک صالح اور صحت مند معاشرہ کا وجود ممکن ہو سکے۔

تشریح کی زبان سادہ اور عام فہم ہے۔

محمد عرفان

خبریں

۱۹ جنوری۔ انگریزی روزنامہ ٹائمز آف انڈیا نے اے پی کے حوالے سے خبر دی ہے کہ مشہور مسلم اسکالر پر پروفیسر اسماعیل الفاروقی اور ان کی اہلیہ کے قتل کے سلسلے میں جو کہ ۲۷ مئی ۱۹۸۶ کو فلاڈلفیا امریکہ میں کیا گیا تھا، چیٹن ہام (دیسن سلوانیا) کی پولیس نے مقتولین کے قریب پائے گئے ایک خون آلود دستانے اور اس پر ملے انگلیوں کے نشانات کی مدد سے فلاڈلفیا کے ایک شخص کو گرفتار کر لیا ہے۔

جوزف لوئی ینگ نامی اس شخص کو ضلع جج لوریٹا لیڈر کے احکام پر ناقابل ضمانت بنیاد پر گرفتار کر کے منگمری کی کاؤ نٹی جیل بھیج دیا گیا ہے۔ اس پر عائد کی گئی فرد جرم کے مطابق اس نے فلسطینیوں کے حقوق کے لیے سرگرم ۶۵ سالہ پروفیسر اسماعیل الفاروقی کو ۳۸ سینٹی میٹر لمبے چاقو سے ۱۳ وار کر کے قتل کیا تھا اور ان کی امریکی بیوی کو بھی قتل کیا تھا جو وہیں موجود تھیں۔

ینگ پر ان کی حاملہ لڑکی پر چاقو کے ۲۷ وار کرنے کا بھی الزام ہے ان کو دوسو ٹائیکے لگائے گئے تھے اور وہ اور ان کا بچہ معجزانہ طور پر بچ گئے۔

حکام نے جو حلفیہ بیان داخل کیا ہے اس کے مطابق مقتول پروفیسر کی بیوی کی لاش کے پاس گئے اس خون آلود دستانے پر جو سرجن سرجری کے دوران استعمال کرتے ہیں انگلیوں کے جو نشان ملے ہیں، ینگ کے دلہنہ انگوٹھے کے نشانات ان سے پوری طرح ملتے ہیں۔

نا بینا افراد کی حالتی تنظیم کے صدر عبداللہ الفانم نے اپنے ایک بیان میں کہا ہے کہ خدام الحرمین

شاہ فہد بن عبدالعزیز نے نابیناؤں کے لیے قرآن کریم کے بریل نسخے تیار کرانے کی غرض سے ۳ ملین سعودی ریال کی رقم دی ہے۔ عبداللہ الفانم نے جو مشرق وسطیٰ کی نابیناؤں کے معاملات سے متعلق کمیٹی کے بھی صدر ہیں، نابینا مسلمانوں کی جانب سے شاہ فہد کا شکر یہ ادا کرتے ہوئے امید ظاہر کی کہ اب یہ خواب بہت جلد پورا ہوتا دکھائی دے رہا ہے کہ نابینا افراد بھی بغیر کسی کی مدد کے خود تلاوت قرآن کر سکیں۔ اس غرض سے قرآن حکیم کے بریل نسخے تیار کرنے کا ایک وسیع منصوبہ تیار کیا جا چکا ہے جس کے تحت ابتدا میں ایسے دس ہزار نسخے تیار کیے جائیں گے۔

شاہ فیصل فاؤنڈیشن کے صدر شاہزادہ خالد الفیصل نے گزشتہ سال کے لیے شاہ فیصل انعامات کا اعلان کرتے ہوئے بتایا کہ اس بار کے انعام پانے والوں میں برطانیہ میں پیدا ہوئے پروفیسر سر میخائیل علیہ کو سائنس کے لیے، ناٹجیریا کے شیخ ابو بکر محمود جو می کو اسلامی خدمات کے لیے نیوزی لینڈ کے پروفیسر ہیری رسل جونز کو طب کے لیے منتخب کیا گیا ہے۔

ممتاز دانشور پروفیسر علی محمد خسرو سابق وائس چانسلر علی گڑھ مسلم یونیورسٹی نے ہندستان کے مختلف علاقوں، زبانوں، نسلوں اور مذہبوں کے درمیان رواداری کے قیام اور قومی یکجہتی کے لیے اردو زبان کو سب سے بڑا حربہ قرار دیا۔ وہ انجمن ترقی اردو آئندہ پرنسپل کے زیرِ اہتمام ایک توسیعی خطبہ دے رہے تھے جس کا عنوان 'اردو کی تہذیبی معنویت اور اس کے اثرات' تھا۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ گزشتہ کچھ عرصے میں ہندی پر اردو کا اثر بڑھ رہا ہے۔ انھوں نے مزید کہا کہ عام طور پر یہ ہوتا ہے کہ کسی بھی زبان کی ترقی کے لیے درباروں کی سرپرستی ضروری ہوتی ہے مگر اردو کی نشوونما میں درباروں کا کم اور عوامی سرپرستی کا زیادہ عمل دخل رہا ہے۔ ۵۰ فی صد اردو شعراء درباروں سے لائق تعلق رہے۔ اردو نے رواداری کی قدروں کو آگے بڑھایا ہے اور سامراج کو شکست دینے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔



قیمت: فی شمارہ

دو روپے

جامعہ

سالانہ قیمت

۲۴ روپے

شمارہ ۲

بابت ماہ اپریل ۱۹۸۷ء

جلد ۸۳

فہرست مضامین

- | | | |
|----|--------------------|---------------------------------|
| ۳ | ضیاء الحسن فاروقی | ۱۔ شذرات |
| ۶ | | ۲۔ شیخ الجامعہ کی رپورٹ |
| | | { جلسہ تقسیم اسناد، فروری ۱۹۸۷ء |
| ۱۹ | ڈاکٹر ابو محمد سحر | ۳۔ ہندی / ہندوی پر ایک نظر (۱) |
| ۴۴ | ڈاکٹر یعقوب عمر | ۴۔ مجیب صاحب کی یاد میں { |
| | | _____ (مراسلہ) |
| ۴۷ | ڈاکٹر محسن عثمانی | ۵۔ تبصرہ و تعارف |

مجلس ادارت

پروفیسر علی اشرف
پروفیسر مسعود حسین
ڈاکٹر سلامت اللہ
ضیاء الحسن فاروقی

مدیر

ضیاء الحسن فاروقی

مدیر معاون

عبداللطیف اعظمی

خط و کتابت کا پتہ

ماہنامہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی۔ مطبعہ: بریلی آئٹ پریس۔ پتہ دی ہاؤس، دیا گنج، نئی دہلی ۲

شذرات

اب تو عرصے کے بعد کوئی ایسی کتاب ہاتھ آتی ہے جسے پڑھ کر جی خوش ہو جاتا ہے، شاید اس لیے کہ اس میں ان اقدار کی ترجمانی ہوتی ہے جن سے قاری کو تعلق ہوتا ہے، شاید اس وجہ سے کہ اس میں وہ باتیں موثر انداز میں بیان کی ہوئی ہوتی ہیں جنہیں اب پُرانی پیڑھی کی بات کہا جاتا ہے، خیر وجہ کچھ بھی ہو، جناب شاہ محمد عثمانی قدیم کہ ایک کتاب ٹوٹے ہوئے تارے (ناشر: عثمانی پبلشنگ ہاؤس، ۱۲۱-بی بلاک، ذاکر باغ، اوکھلا روڈ، نئی دہلی) کے انتساب نے ہماری توجہ پہلی ہی نظر میں اپنی طرف کر لی، اور ہم ٹھوڑی دیر سوچتے رہے کہ ابھی ہماری قوم میں ایسے افراد موجود ہیں جو کسی تحریک کے رہنما اور کسی جماعت کے سربراہ نہیں، جنہیں ناموری کی خواہش نہیں، جو زندگی کے ہنگاموں سے دور اب خاموش زندگی گزار رہے ہیں لیکن جو زندگی کے تجربوں سے گزر رہے ہیں اور اپنی عمر بھر کی کمائی ان شریفانہ جذبات و افکار کو سمجھتے ہیں جن سے مذہب اور انسانیت کا نام اونچا ہے، ٹوٹے ہوئے تارے کا انتساب یوں ہے: ان انسانوں کے نام جو خیر پسند ہیں اور انسانیت نواز ہیں، جو اچھی باتوں کو قبول کرتے ہیں اور پھیلاتے ہیں، جو برائی سے بچتے ہیں اور دوسروں کو بچاتے ہیں، جو کسی فرد اور جماعت سے نفرت نہیں کرتے، جو تعصبات سے بلند ہیں اور خدمت کا جذبہ رکھتے ہیں۔ کیسے انمول موتی ہیں جو قرآن کریم سے بچن لیے گئے ہیں اور نگینہ کی طرح زیور انتساب میں جڑ دیے گئے ہیں۔

ٹوٹے ہوئے تارے میں بادل ممتاز شخصیتوں کے تذکرے اور خاکے شامل ہیں۔ مولف کتاب نے لکھا ہے کہ ”میرے مضامین میں پھولوں کی خوشبو بھی ہوگی اور کاٹوں کی چھین بھی جس کے لیے

معذرت خواہ ہوں۔ اگر میرے مضامین کو مکمل طور پر پڑھا گیا تو امید ہے بہت سی غلط فہمیاں دور ہو جائیں گی۔ ان کا خیال ہے کہ جو لوگ پبلک لائف میں رہتے ہیں، اور یہاں پبلک لائف سے مراد اس کا وہ دور ہے جب لوگ عام طور پر خلوص اور خدمت کے جذبے کے ساتھ اس میں داخل ہوتے تھے اور اپنا اثر اور بے غرضی اور لگن سے کام کرنے کی کسی نہ کسی حد تک ایک مثال قائم کرنے تھے۔ ایسے لوگ ہر مذہب کے ماننے والوں اور ہر طبقہ سے تعلق رکھنے والوں میں موجود تھے اور ان کے دم سے زندگی میں نکم تھا اور شرافت اور نیکی کا بھرم قائم تھا، وہ دور جب پبلک لائف اخلاقی اقدار سے اس قدر عاری نہ تھی جیسی کہ ان دنوں ہے۔ ذیل کی سطریں وہی شخص لکھ سکتا ہے جس کا فکر صحیح ہو، جس کے دل میں کوئی تعصب نہ ہو اور جو بلا لحاظ مذہب و ملت رنگ و نسل سب انسانوں کا دوست اور خیر خواہ ہو۔

”سو سورج کی کرنیں چھوٹے بڑے، امیر غریب، دوست دشمن سب کو نفع دیتی ہیں۔ جو پبلک زندگی میں رہتے ہیں وہ سورج ہی کی طرح ہیں۔ اگر ہم اپنی آنکھیں بند نہ کریں تو ہم کو ان سے روشنی ملے گی اور اگر آنکھیں بند کر لیں تو بھی موسم کی تبدیلی کے ذریعے ہم پر ان کا اثر پڑ کر رہے گا۔ بہتر ہے ہم ان محسنوں سے واقف رہیں۔“

پبلک لائف کے جن چاند تاروں کا ذکر کتاب میں ہے، ان میں مولانا ابوالکلام آزاد، علامہ سید سلیمان ندوی، مولانا ابوالحسن سجاد، مولانا حسین احمد مدنی، ڈاکٹر خٹنا احمد انصاری، ڈاکٹر ذاکر حسین اور مولانا محمد یوسف امیر تبلیغ جیسے زعمائے ملت کے ساتھ زعمائے قوم سو بھاش چند ربوس، مرد و لاسارا بھائی، پنڈت سندر لال اور ونوبا بھائی دے بھی ہیں۔

آج ملک کی جو فضا ہے اور جس طرح ہندو اور مسلمان اور سکھ اور عیسائی ایک دوسرے کو غیر اور اجنبی سمجھتے ہیں، اس میں ایسے مسلمان کتنے ہیں جو کسی غیر مذہب والے کو پبلک لائف کے آسان کا ٹوٹا ہوا تار سمجھیں اور علانیہ اسے اپنا محسن کہیں۔ یہی حال ہندوؤں اور دوسرے دھرم والوں کا ہے، ایسا گھور اندھیل ہے کہ سچائی، نیکی اور شرافت کی دھم سی روشنی بھی نظر نہیں آتی، ملک میں فرقہ وارانہ تناؤ اتنا شدید ہو گیا ہے کہ اگر انسان

کی بنیادی انسانیت پر یقین نہ ہو، تو کوئی ایسی امید بھی نظر نہیں آتی جس کے سہارے آدمی شرفیابانہ زندگی بسر کرے۔ ایسے میں شاہ محمد عثمانی کی کتاب پڑھ کر بڑی تقویت محسوس ہوئی، اور اس خیال سے بڑا سہارا ملا کہ انسان ابھی مر نہیں ہے۔

دونو باجھادے سے متعلق وہ لکھتے ہیں: ”بچہ گاؤں کی مخالفت اور ہندی زبان کی حمایت کی وجہ سے وہ مسلمانوں میں غیر مقبول رہے۔ لیکن تصویر کا یہی ایک رخ نہیں ہے۔“ حالانکہ بچہ گاؤں کوئی اسلامی شعار نہیں اور زبانوں کی مخالفت یا موافقت بھی کوئی مذہبی مسئلہ نہیں۔ ہاں اگر کوئی اردو زبان کی مخالفت کرے تو ہم اسے اردو بولنے والوں کے جہوری لسانی حق پر ایک جارحیت سے تعبیر کریں گے جس کا ایک جہوری نظام میں کوئی مقام نہیں، خیر ہمیں تو بچوں مولف کتاب و نوباجی کی تصویر کا یہ رخ پیش کرنا اور یاد رکھنا ہے کہ ۱۹۴۷ء میں جب دہلی میں غارت گری کا بازار گرم تھا اور مسلمانوں پر قیامت ٹوٹی تھی، اس وقت گاندھی جی کے دو انٹری مردو لا سارا بھائی اور نوباجی نے انسان نما ورنندوں سے عورتوں اور بچوں کو اور بے گناہ مردوں کو بچا لیا۔ نوباجی اس انٹرم کے ذمہ دار تھے جن میں یتیم زخمی اور بچے ہوئے بچے لاکر رکھے جانے تھے۔ یہ ان کی دیکھ بھال کرنے اور ان کے اعزہ کا پتہ چل جاتا تو انہیں ان تک پہنچانے تھے۔

اور اسی طرح مولف کتاب نے مردو لا سارا بھائی کی اخلاقی جرات، بہادری اور مظلوموں کے لیے سینہ سپر ہو جانے کے وصف کا بڑی فراخ دلی سے اعتراف اور ۱۹۴۷ء کے خونیں ہنگاموں میں مظلوموں کی امداد خاص طور پر مغویہ عورتوں کی بار پافت کے سلسلے میں اس جرمی قانون کی بے پناہ خدمات کا تذکرہ احسان مندی کے جذبے کے ساتھ کیا ہے، اور آخر میں کیسی سچی اچھی اور امید افزا بات کہی ہے کہ ”رج مردو لا نہیں ہیں لیکن ایسی عورتیں ہندوستان میں پیدا ہوتی رہیں گی جو سچ کی برائیوں کا مقابلہ کریں گی اور ملک کو سیدھا راستہ دکھائیں گی۔ ہندوستان نے کافی اچھی عورتیں پیدا کی ہیں، مسٹر این بی سینٹا، سروجنی نائیڈو، مکلا دیوی جھوپا، مردو لا سارا بھائی وغیرہ۔ یہ سب جدید ہندوستان کی معمار ہیں اور سب قابل تعریف ہیں۔“ اسی طرح انھوں نے پنڈت سندرا لال، سو بھاش چندر بوس اور پنڈت چتر نرائن مالویہ کی انصاف پسندی، رواداری اور شریف النفسی کا بھی بڑے خلوص سے ذکر کیا ہے، یہ سب سچے محب وطن، ہندو مسلم اتحاد کے حامی اور جنگ آزادی کے ان بھائیوں میں تھے جن کا ذہن تعصب اور تنگ نظری سے پاک تھا۔

السوس، اب ایسے لوگ نہیں رہے، ایسی خوبیاں نہ معلوم کہاں کھو گئیں!

شیخ الجامعہ کی رپورٹ

(جلسہ تقسیم اسناد، ۷ فروری ۱۹۸۷ء)

محترم راسٹر پٹی جی، جناب امیر جامعہ، مہمان گرامی، عزیز طالب علم، سائنس، خواتین و حضرات۔
میں اپنے لیے اسے ایک اعزاز سمجھتا ہوں کہ جامعہ ملیہ اسلامیہ کی طرف سے آپ سب کا پوری
گر محوشی سے خیر مقدم کروں۔

راسٹر پٹی جی، آپ جامعہ تشریف لائے ہیں اور اس سے ہماری عزت بڑھی ہے، جمہوریہ ہند
کے سربراہ اعلیٰ کی حیثیت سے آپ پوری قوم، قومی اتحاد اور آزاد ہندوستان کی سالمیت کی علامت ہیں۔
جناب عالی، آپ ملک کے آئین کے محافظ ہیں، جس میں اس کے سارے شہریوں کو آزادی،
مساوات اور انصاف کی ضمانت دی گئی ہے۔

جناب عالی، وہ جمہوریہ جس کی آپ نمائندگی کر رہے ہیں، آزادی کی ایک عظیم اور تاریخی
جدوجہد کا نتیجہ ہے اور یہ بات ہمارے لیے قابل فخر ہے کہ جامعہ اسی جدوجہد کی تاریخ کا ایک روشن
باب ہے۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ ۱۹۲۰ء میں قائم ہوئی، یہ گویا ہماری قومی تحریک کا تعلیمی محاذ تھا، یہ غیر ملکی
حکومت اور بدیسی تعلیم کے نظام کے خلاف مسلمانوں کی جدوجہد کی ایک اور علامت تھی۔ گاندھی جی
کی نون کو آپریشن کی تحریک جب شروع ہوئی تو مولانا محمد علی، حکیم اجل خاں، ڈاکٹر مختار احمد انصاری
اور مولانا ابوالکلام آزاد جیسے بڑے رہنماؤں نے اس سے متاثر ہو کر اس آزاد سنسٹھا کا خواب دیکھا
شیخ الہند مولانا محمود حسن نے اس کا سنگ بنیاد رکھا، اور ڈاکٹر ذاکر حسین اور ان کے مخلص اور لائق ساتھیوں

کے بے غرض اور بے پناہ قربانیوں کی بدولت رفتہ رفتہ جامعہ اس خواب کی سچی تعبیر بن گئی۔

بدیسی تعلیم کے نظام اور ہمارے اپنے تہذیبی ورثے کے بیچ کوئی تال میل نہ تھا۔ دونوں ایک دوسرے کے لیے اجنبی تھے۔ قومی تحریک کا تقاضا تھا کہ ملک کی تعلیم بدیسی حکومت کے اثر سے آزاد ہو اور ہمارے اپنے ہاتھ میں ہو، اسی لیے جامعہ ایک رجسٹرڈ سوسائٹی کی حیثیت سے وجود میں آئی، اس نے انگریز سرکار کے کسی ایکٹ کا سہارا نہیں ڈھونڈا، اور نہ ہی اس نے بدیسی سرکار سے کوئی مالی امداد لی۔ یہ عوام کے چندوں اور قوم کے سخی لوگوں کے عطیوں (Donations) کے سہارے چلتی رہی روپے پیسے کے اعتبار سے جامعہ کا وہ زمانہ بڑا سخت زمانہ تھا، لیکن اگر سامان نہ تھا تو ارمان تھے، کچھ آدرش تھے، کچھ اخلاقی و تہذیبی قدربیں تھیں جن کی خدمت اور چاکری کے جذبے سے ذکر صاحب اور ان کے ساتھی روحانی طاقت حاصل کرتے تھے، اور سخت سے سخت آندھی میں جامعہ کا چراغ جلائے ہوئے تھے۔

گاندھی جی آزادی کی تحریک سے جامعہ کے گہرے تعلق کی قدر کرتے تھے، وہ یہ بھی چاہتے تھے کہ آزادی کے جذبے کے ساتھ جامعہ مسلمانوں کی تہذیبی شناخت کی علامت بھی رہے، وہ اس بات کے حق میں تھے کہ جامعہ کی پہچان یہ ہو کہ وہ ایک قومی ادارہ بھی ہے اور اسلامی ادارہ بھی۔ جامعہ جب مالی مشکلوں اور بے سامانی کی پریشانیوں میں مبتلا تھی تو کسی نے صلاح دی کہ اگر اس کے نام سے ”اسلامیہ“ کا لفظ نکال دیا جائے تو چندہ بڑا دے آئے گا اور ایسی مالی پریشانی نہ ہوگی۔ اس پر گاندھی جی نے کہا تھا کہ اگر ایسا ہوا تو اس سنستھلے سے ان کا کوئی تعلق نہ ہوگا۔

آج جب کہ جامعہ اپنے سب سے بڑے معمار ڈاکٹر ذاکر حسین کی ۹۰ ویں سالگرہ کا جشن منا رہی ہے ہمیں چاہیے کہ ہم انھیں اپنے دل کی گہرائیوں سے یاد کریں، اور علمی و تعلیمی میدانوں اور پبلک لائف میں ان کی جو خاموش بے غرض اور بیش قیمت خدمات ہیں، اس کے لیے ہم انہیں محبت اور عقیدت کا نذرانہ پیش کریں۔ انھوں نے اپنی کوششوں سے جامعہ پلہ اسلامیہ اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کا ایک رخ متعین کیا، انھیں ایک نئی زندگی اور ایک نیا وزن بخشنا۔ گورنر نائب صدر اور صدر جمہوریہ رہے تو ان کی رنگارنگ تہذیبی دلچسپیوں سے لوگ متاثر ہوئے، جن میں ان کی خوب صورت شخصیت، مہذب رکھ رکھاؤ اور ذوق کی لطافت سے ایک شان اور ایک

حسن پیدا ہو جاتا تھا۔

یہ بات بڑے اطمینان اور خوشی کی ہے کہ یہ جامعہ رفتہ رفتہ ترقی کی منزلیں طے کرتی رہی ہے یہاں فرسری سے لے کر پوسٹ گریجویٹ تک کی تعلیم ہوتی ہے۔ پچھلے دس برس میں اس نے ترقی کی راہیں تیز تیز طے کی ہیں اور ابھی حال ہی میں یہاں انجینئرنگ اور ٹکنالوجی کی فیکلٹی قائم ہوئی ہے اب ہمارے یہاں پانچ فیکلٹیاں ہیں۔

فیکلٹی آف ہیومنائیٹیز اینڈ لینگویجز

فیکلٹی آف سوشل سائنسز

فیکلٹی آف نیچرل سائنسز

فیکلٹی آف ایجوکیشن اور

فیکلٹی آف انجینئرنگ اینڈ ٹکنالوجی

اور ہر فیکلٹی میں مختلف مضامین کے شعبے ہیں۔ ہر سطح پر داخلوں کی تعداد بڑھی ہے اور ملک اور بیرون ملک کے کوئی پانچ ہزار طلبہ یہاں تعلیم حاصل کر رہے ہیں۔ اور یہ جامعہ کے مقبول و مشہور ہونے کا کھلا ثبوت ہے۔ نئے مضمین مثلاً بائیوسائنسز، سائیکالوجی، کامرس اور سائنس میں گریجویٹ پوسٹ گریجویٹ، انجینئرنگ میں ڈگری کی سطح کی تعلیم، ماس کیونیکیشن، اسٹیٹ ریسورس سنٹر سنٹر آف کوچنگ اینڈ کیریئر پلاننگ، ڈلٹ اینڈ کاشی نیونگ، ایجوکیشن وغیرہ جامعہ کی ترقی کی گواہ ہیں اور اس ادارے کو ایک جدید یونیورسٹی کے ہم پلہ بنانے میں ان تعلیمی سرگرمیوں کا بڑا ہاتھ ہے جامعہ کی اس نئی شکل، اس کی ترقی اور اس کے کام کے پھیلاؤ کا سلسلہ دراصل انسان دوستی کی اس روایت سے جڑا ہوا ہے جس میں نسل، مذہب، صنف یا رنگ کی بنیاد پر فرق کیے بغیر اپنے معاشقے اور انسانیت کی خدمت کو ایک فرض تصور کیا جاتا ہے۔

جامعہ کے کاموں کے پھیلاؤ اور ترقی میں اس بات کا خاص خیال رکھا گیا ہے کہ یہاں صرف ان مضامین کی تعلیم نہ دی جائے جن کی تعلیم کا انتظام دوسری یونیورسٹیوں میں ہے۔ اس لیے ہم نے نئے مضامین پر زور دیا ہے۔ مثلاً جغرافیہ میں ہم نے Remote Sensing میں تعلیم کا انتظام کیا ہے۔ فزکس اور کمپیوٹر سائنس، میتھیٹکس میں کمپیوٹر سائنس اور بائیو

زدولوجی کی جگہ باایوسائنس کے کورس شروع کیے گئے ہیں۔ یونیورسٹی گرانٹس کمیشن اور نئی تعلیمی پالیسی کے تقاضوں کی بنا پر نئے مضمونوں میں تعلیم کی سہولتیں مہیا کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ نئی تعلیمی پالیسی کے مطابق جامعہ میں تعلیم کے ان غیر رسمی پروگراموں کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے جن کا اصل مقصد یہ ہے کہ تعلیم کو عوام تک پہنچایا جائے۔

اس سلسلے میں جامعہ کے اسٹیٹ ریسورس سنٹر کے کاموں کا اعتراف پورے ملک میں کیا گیا ہے۔ اس کی وجہ اس کے ڈائریکٹر کی قابل قدر رہنمائی ہے۔ اس کا اصل کام یہ ہے کہ ان پڑھ یا کم پڑھے لکھے لوگوں کے لیے ایسے تعلیمی مواد تیار کرے جن کی مدد سے ان میں تعلیم عام ہو سکے۔ اس کے علاوہ اس سنٹر میں سرکاری اور رضا کارانہ ایجنسیوں کے لیے کام کرنے والوں کی ٹریننگ کا انتظام بھی ہے اور اس سلسلے میں نئے تجربے اور ریسرچ کرنا بھی اس کا کام ہے۔ اس طرح اس سنٹر نے اپنا کام خوش اسلوبی سے کیا ہے، اس نے دہلی میں بالوں کی تعلیم کے پروگراموں کو چلانے والے مرکزوں کے استاداؤں اور سپروائزرز کے لیے ٹریننگ کا سلسلہ بھی شروع کیا ہے جس سے یہاں کے ان پڑھ لوگوں کو بہت فائدہ پہنچا ہے۔

Adult & Continuing Education کے شعبے اور بالک مائٹاسنٹرز نے بھی ایسے ہی پروگرام چلائے ہیں جن کی مدد سے دہلی کے قرب و حار کے گائواں اور پرانی دہلی کے لوگوں میں تعلیم اور ٹریننگ کی سہولتیں مہیا ہوتی ہیں۔

یو، جی، سی کے ایک پروگرام کے تحت جامعہ میں کوچنگ سنٹر بھی قائم کیا گیا ہے جو طلبہ کو مقابلے کے امتحانوں میں اور دوسرے پیشیوں اور روزگاری کورسوں میں داخلے کے لیے تیار کرتا ہے۔ یہاں بیکچروں کا انتظام کیا جاتا ہے، مطالعے کے لیے مفید چیزیں فراہم کی جاتی ہیں رہنمائی کی جاتی ہے اور مفید مشورے دیے جاتے ہیں اور اس سلسلے میں ان طالب علموں پر خاص توجہ دی جاتی ہے جو قلبیتی اور کمزور طبقوں سے تعلق رکھتے ہیں۔

غیر رسمی تعلیم کے ان پروگراموں کے علاوہ ڈاکٹر ذاکر حسین میموریل ویلفیئر سوسائٹی سماجی خدمات کے کئی سنٹر چلاتی ہے، لیکن ان میں چائلڈ کائونسل سنٹر کا ذکر خاص طور پر کیا جانا چاہیے۔ یہ کلینک اور کینونٹی کی سطح پر بچوں کی ذہنی و جسمانی نشوونما، ان کی عادات اور

طور طریقوں اور سیکھنے کے عمل سے متعلق صحیح تشخیص، اختیاطی تدبیر اور علاج معالجے کے سلسلے میں راہنمائی کرتا ہے۔ مقصد یہ ہے کہ پرائمری اسکول کے بچوں میں پڑھائی کا سلسلہ جاری رہے اور ان کی مناسب ترقی اور پرورش کی راہ میں پیش آنے والی رکاوٹوں کو دور کیا جاسکے۔

ماس کمیونیکیشن سنٹر ملک میں اپنی نوعیت کا پہلا یونیورسٹی سنٹر ہے جہاں ریڈیو، ویڈیو اور فلم پر وڈکشن کی پوسٹ گریجویٹ تعلیم دی جا رہی ہے، اس سنٹر کا خیال INSAT- I B کے قائم ہونے کے پہلے ہی جامعہ میں پیدا ہوا۔ اب تک اس سنٹر سے ایم۔ اے کی سطح کے تربیت پائے ہوئے لڑکوں اور لڑکیوں کے دو گروپ نکل چکے ہیں اور ملک میں مختلف جگہوں پر مفید خدمت انجام دے رہے ہیں۔

ایک یونیورسٹی کا اصل مقصد یہ ہے کہ علمی فضا پیدا ہو، علم میں اضافہ اور توسیع ہو اور لو جوانوں کے ذہن اور کردار کی ایسی تربیت ہو کہ وہ خود اپنی زندگی میں کامیابی حاصل کریں اور سماج کے کام آسکیں، علم کی بامعنی اور اہم شاخوں پر بحث و مباحثہ اور غور و فکر ہو، ناپے اور یونیورسٹی کی دنیا میں علم کے وہ اہم نکتے جمع کیے جانے ہیں جو زندگی میں ہمارے کام آسکیں۔

خوشی اور اطمینان کی بات ہے کہ جامعہ کے استاد علمی سرگرمیوں میں مصروف رہے ہیں اور ان کی مدد سے جامعہ میں روشن خیالی، علم اور سماج کی خدمت کی ایک فضا بنی رہی ہے۔

تعلیم و تدریس کے کام میں ہمارے تعلیمی اشراف کے شوق اور محنت، اور جامعہ نیز جامعہ کے باہر مختلف سیمیناروں اور ورک شاپ میں ان کی شرکت سے جامعہ کی علمی زندگی کی رونق کا کچھ اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ پچھلے چند برسوں میں یہاں کئی اہم ورک شاپ اور سیمینار منعقد ہوئے، ان میں سے چند کی تفصیل، جو گزشتہ سال ہوئے، یہ ہے۔

۱۔ شعبہ فزکس نے Spectroscopy and its Role in Characterization of Materials کے موضوع

پر ایک سیمینار منعقد کیا جس میں پروفیسر ڈی، ایس، کوٹھاری، پروفیسر سی۔ این، راؤ۔ پروفیسر ڈی، ڈی، گپتا اور ڈاکٹر اے، پی، منتر اشریک ہوئے۔

۲۔ سوشیا لوجی کے شعبے نے ”ہندستان میں مسلمان عورت“ کے عنوان پر ایک ورک شاپ منعقد کی۔

۳۔ شعبہ سیاسیات نے یو۔ جی۔ سی کی امداد سے ایک سیمینار کا اہتمام کیا جس کا موضوع تھا

Nehru, Indian Polity, & World Affairs اس میں جناب، پی، این، بکسر جناب کے شہر سنگھ

جناب ریش بھٹاری اور ڈاکٹر دامودرن جیسی اہم شخصیتوں نے حصہ لیا۔

سہ شعبہ ہندی اور ہندی اکادمی دہلی نے مل کر ایک سیمینار کیا جس کا موضوع تھا ”بھارتیہ اور

ریش چندر اور ان کا عہد“

۵۔ شعبہ تاریخ نے National Intergration & Secularism کے موضوع پر ایک سمپوزیم

کیا جس میں پروفیسر علی محمد خسرو، جناب سید حامد، پروفیسر روند کمار، پروفیسر ہرنس مکھیہ، پروفیسر بل پرشاد، ڈاکٹر ڈی۔ آر۔ گوئل، پروفیسر اے۔ این۔ پانڈیا اور مشہور صحافی ایم جے اکبر نے شرکت کی۔

۶۔ پی، جی، سی کی مالی امداد سے ”سعدی اور ہندوستان“ کے موضوع پر شعبہ اسلامک و عرب

ایرانین اسٹڈیز کی جانب سے ایک بین الاقوامی کانفرنس منعقد کی گئی۔

۷۔ Curriculum Development پر ایک ورکشاپ کا اہتمام انجینئرنگ کے شعبے نے کیا،

جس میں اس شعبے کے علاوہ باہر کے دوسرے اداروں اور انجینئرنگ کے شعبوں کے اراکین شریک ہوئے

۸۔ ادب کے تقابلی مطالعات پر ایک اہل انڈیا کانگریس شعبہ انگریزی کے انتظام میں ہوئی،

اس کانگریس کا موضوع Modernity in Indian Literature تھا، اس کانگریس میں پہلی بار

ایک خاص سیشن میں ان زبانوں کے ادبیات پر مضمون پڑھے گئے جن کا ذکر آئین کے آٹھویں فیصلہ

میں نہیں ہے۔

۹۔ اقلیتی کمیشن کے تعاون سے پروفیسر اے۔ آر۔ سید نے Education for peace

کے موضوع پر ایک سیمینار کا اہتمام کیا، جس میں امیر جامعہ جناب غور شید عالم خاں نے افتتاحی خطبہ

پڑھا اور جسٹس ایم۔ ایچ، بیگ نے کلیدی خطبہ دیا۔ اس میں کیرالا، پٹنہ، عثمانیہ علی گڑھ اور دہلی

کی تینوں یونیورسٹیوں کے دانشوروں نے شرکت کی۔

جامعہ کی علمی سرگرمیوں کے معیار کا یوں بھی اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ہمارے بعض استادوں

نے بین الاقوامی کانفرنسوں میں شرکت کی اور ہمارے دوسرے ساتھی مختلف قومی اور بین الاقوامی

اسکالرشپ اور فیلوشپ اور کچلرل اسپینج پروگراموں کے لیے منتخب ہوئے صدر شعبہ سوشل ورک

پروفیسر پی کے گاندھی کو وزارت تعلیم نے Education Policy 86 کے لیے ناسک فورس

کے ایک ممبر کی حیثیت سے مدعو کیا۔ وہ حکومت ہند کی کامن ویلتھ اسکالرشپ سے متعلق کمیٹی کے

ممبر بھی مقرر ہوئے۔ اسی شعبے کے دوسرے پروفیسر ایم، زیڈ خاں کا انتخاب Indian Society of Psychiatric Social Work کے صدر کی حیثیت سے ہوا، اور پروفیسر حسین یاسین صدیقی، یو جی، سی کی کمریکولم کمیٹی کے ممبر نامزد ہوئے، جس کا کام سوشل ورک تعلیم کا پلان تیار کرنا تھا۔ شعبہ تاریخ کے صدر پروفیسر ایس، این سنہا نے ۱۹۸۵ء میں انڈین ہسٹاریکل ریکارڈ کمیشن میں جامعہ کی نمائندگی کی۔ انھوں نے اکتوبر نومبر ۱۹۸۶ء میں یو جی۔ سی کی Data Collection Scheme کے تحت برطانیہ کا سفر کیا اور اپنی ریسرچ کے سلسلے میں پیرس کی بیلو تھیک نیشنال سے بھی استفادہ کیا۔

فیکلٹی آف نیچرل سائنسز کے ڈین پروفیسر محمد امین نے آسٹریا میں European Molecular Biology Organisation کے ورکشاپ میں شرکت کی۔

شعبہ انگریزی کے صدر پروفیسر محمد وسیم نے سوربون یونیورسٹی کے تقابلی مطالعات کے بین الاقوامی سیمینار میں شرکت کی، وہ سبکس یونیورسٹی بھی گئے۔

فیکلٹی آف ایجوکیشن کے ڈاکٹر حبیب الرحمن قدوائی ۱۹۸۵ء میں اپریل سے جولائی تک کارنیل یونیورسٹی (امریکہ) کے شعبہ فزکس میں ڈیٹنگ نیلوی کی حیثیت سے مقیم رہے اور Problem Solving

Computer Assisted Instruction in Physics کے موضوع پر کلچرل اسکینج کے تحت کام کیا۔ شعبہ فزکس کے صدر پروفیسر عثمانی ایلی نوائے یونیورسٹی آف آرگونٹینٹینا لیوورپوری اور ٹینیسی یونیورسٹی کی شرکت میں Quantum Liquids کام کر رہے ہیں وہ ایلی نوائے یونیورسٹی کی فیلوشپ پر امریکہ بھی گئے اور وہاں اپنے تحقیقی کاموں کو جاری رکھا۔

شعبہ معاشیات کے پروفیسر رحمت علی اور دوسرے استادوں نے نئی دہلی میں آٹھویں عالمی اکو لومک کانفرنس میں شرکت کی، وہ انڈین اکو لومک ایسوسی ایشن کے سالانہ جلسوں میں بھی شریک ہوئے۔

شعبہ عمرانیات کے اساتذہ نے ورلڈ کانگریس آف سوشیولوجی کے گیارہویں اجلاس (نئی دہلی) میں شرکت کی۔ پروفیسر ایڈسید قومی تنظیمی کمیٹی کی ایک سب کمیٹی کے کنوینر رہے اور انھوں نے ایک جلسے کی صدارت کی، اس کے بعد انھوں نے یونیسکو کی ایک ورکشاپ میں بھی شرکت کی۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ اور تیسری دنیا کی اکیڈمی آف سائنسز ڈرلیٹ، اٹلی کے درمیان باضابطہ تعلق ہے اور اسی تعلق کی بنا پر شعبہ فزکس کے پروفیسر زاہد حسین زیدی اور دوسرے کئی استاد وہاں گئے، اس اکیڈمی نے پروفیسر زاہد حسین زیدی کے ایک پروجیکٹ کے لیے مالی امداد بھی منظور کی ہے۔

ندریسی اسٹاف میں مزید ضروری اضافے کے لیے لائق لوگوں کی تلاش میں مشکلیں پیش آتی ہیں۔ خاص طور پر اونچی جگہوں کے لیے۔ نیچرل اور سوشل سائنسز، انجینئرنگ اور کمپیوٹر سائنس کے شعبوں میں اس کی وجہ سے خاص طور پر بہت دشواری پیش آئی ہے، تو می سطح پر ہمارے تساہل اور بین الاقوامی سطح پر اچھے لوگوں کی مانگ اسٹاف کی توسیع کے سلسلے میں ایک اہم چیلنج ہے۔ بہر حال ان سب باتوں کے باوجود ہم کچھ اچھے استادوں کو اپنے یہاں لانے میں کامیاب ہوئے ہیں اور ہمیں امید ہے کہ ہماری مستقل کوششوں سے اچھے نتیجے نکلیں گے۔

جامعہ کی کوشش اور اس کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ وہ ایک ایسا ادارہ بن جائے جہاں بدلتے ہوئے حالات اور ہمارے سماج کی ضرورتوں کی مناسبت سے دینی اور سیکولر علوم کی نشر و پھیلاؤ ہو رہی ہے۔ ایسے موقع پر ہمیں یاد آتی ہے، پروفیسر محمد مجیب ڈاکٹر عبدجبین مولانا محمد اسلم جیراج پوری اور مولانا عبد السلام قدوائی جیسے دانشوروں اور عالموں کی جنہوں نے اسلام اور جدید ہندستان کے موضوع پر ایک متوازن راہ دکھائی ہے، اس لحاظ سے جامعہ تعلیم اور تہذیب کے میدان میں ان قدروں کی دریافت اور خدمت کرنے کی کوشش کرتی رہی ہے جو اسے عزیز ہیں، ارتقا کا راز یہ ہے کہ ہم اپنے اندر اچھی چیزیں لینے اور انہیں اختیار کرنے کی صلاحیت پیدا کریں۔ اور جامعہ نے جہاں ایک طرف اپنی جڑوں کو مضبوطی سے جھائے رکھا ہے، وہیں دوسری طرف اس نے اپنی شاخوں کو بلند سے بلند تر بھی کیا ہے۔

مئی ۱۹۸۵ء میں ڈیٹیکن انسٹیٹیوٹ آف عربک اینڈ اسلامک اسٹڈیز (دوم) کے ایک سیمینار بعنوان The Idea of the Holiness in Islam & Christianity میں پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی اور پروفیسر مشیر الحق نے شرکت کی، اس کے علاوہ پروفیسر مشیر الحق ورلڈ کونسل آف چرچز (جنیوا) کے ایک سیمینار بعنوان Inter-Faith Dialogue میں بھی جو دسمبر ۱۹۸۶ء میں ہالی میں ہوا شرکت ہوئے۔

اکتوبر ۱۹۸۷ء میں ڈاکٹر حسین انٹنی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ کی طرف سے مسلمانوں کے ملی تشخص کے موضوع پر ایک سمپوزیم منعقد ہوا۔

جامعہ کے اسکولوں میں جامعہ نرسری، جامعہ ٹرل اسکول اور جامعہ سینئر سیکنڈری اسکول شامل ہیں۔ خوشی کی بات ہے کہ اسکول کی عمارت کا وہ حصہ جس کی بنیاد پانچویں دہائی میں رکھی گئی تھی، اب مکمل ہو گئی ہے، داخلہ کی بڑھتی ہوئی تعداد کو دیکھتے ہوئے اب اسکولوں میں کئی سیکشن شروع کر دیے گئے ہیں، اور اب طالب علموں کی مجموعی تعداد دو ہزار کے قریب ہے۔ اسکول کے ہاسٹل میں شمال کے لداخ اور جنوب کے کیرلا جیسے دور دراز کے علاقوں کے طالب علم ہیں۔ ہمارے ان اسکولوں میں پرانی جامعہ کا سال آج بھی موجود ہے۔

ترقی کے مسائل پر تحقیقی کاموں کو مزید آگے بڑھانے کی خاطر جامعہ میں تیسری دنیا کے طالب علموں کا مرکز قائم کرنے کا منصوبہ تیار کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں ایک اسکیم وزارت تعلیم اور یو جی سی کے سامنے پیش ہے، امید ہے کہ ہمارے یہ اسکیم منظور کر لی جائے گی۔ اس مرکز کا قیام جامعہ کی علمی سرگرمیوں میں ایک ایسا اضافہ ہو گا جو بین الاقوامی اہمیت کا حامل ہو گا۔

استنادوں کی طرح جامعہ کے غیر تعلیمی اسٹاف کے ہمارے ساتھی بھی جامعہ کی توسیع اور ترقی کے سلسلے میں پیش آنے والے چیلنجوں کا مقابلہ کرتے ہیں فکر مندی اور ہمت سے شریک رہے ہیں۔

پچھلے پانچ برسوں میں یہاں سے مختلف مضامین میں چھپن ریسرچ اسکالروں نے پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی ہے۔ اس کے علاوہ کوئی ایک ہزار پوسٹ گزجر پوسٹ گزجر پوسٹ گزجر طلباء فارغ ہوئے ہیں۔ جامعہ میں این، سی، سی اور این ایس ایس کے افسروں اور طالب علموں کے کارنامے بھی اپنی جگہ نمایاں رہے ہیں۔ ہمارے این سی سی کے افسر سکند لغٹینٹ نعمت اللہ خاں اور پھولا کول نے اپنی پری کیشن ٹریننگ کورس میں ڈائریکٹر جنرل کا Cane of honour حاصل کیا ہے۔

کیمپوں کے مقابلے میں ہمارے کئی طلبہ نے بھی انعامات حاصل کیے ہیں۔ حال ہی میں حکومت ہند نے ہمارے ایک طالب علم زبیر منٹائی کو جاپان کے بین الاقوامی گڈول کروڑ کے ہندوستان کے ڈیوٹی گیشن کے لیے منتخب کیا ہے۔ کھیل کے میدان میں بھی ہمارے طالب علموں نے ایسے ہی امتیازات حاصل

کیے ہیں۔ ۸۶-۱۹۸۵ء کے دوران دہلی میں پہلی بار نارتھ زون انٹرورٹی ہاکی ٹورنامنٹ جامعہ میں ہوا اور ہمارے طالب علموں نے اس میں کامیابیاں حاصل کیں۔ دہلی اسٹیٹ اور پی ہاکنگس چیمپئن شپ میں جامعہ کے طالب علموں نے گولڈ میڈل بھی حاصل کیے۔ ہمارے ایم۔ ایف اے کے طالب علم شہزاد جاوید نے اس سال اسکولچر میں للٹ کلا اکادمی کا دس ہزار روپے کا نیشنل ایوارڈ حاصل کیا ہے۔ پچھلے چند برسوں میں مندرجہ ذیل عمارتیں بنی ہیں:-

- ۱۔ سوشل سائنس بلاک
 - ۲۔ سینئر سکندری اور مڈل اسکول کی عمارتوں میں توسیع
 - ۳۔ بایو سائنس کی لیبارٹری
 - ۴۔ شعبہ ٹکنالوجی کی ورک شاپ
 - ۵۔ طالب علموں کے لیے کامن روم
 - ۶۔ بجلی کی نئی لائنوں کا انتظام
 - ۷۔ شعبہ فائن آرٹس کی عمارت میں توسیع
- مندرجہ ذیل عمارتیں بھی اس سال مکمل ہو جائیں گی:-

- ۱۔ آڈیٹوریم
- ۲۔ گریڈ ہوسٹل
- ۳۔ ٹیچرز ہوسٹل
- ۴۔ فیکلٹی آف انجینئرنگ کی ورک شاپ

پروفیسر جی۔ سی نے سائنس بلاک کے لیے ایک علاحدہ عمارت کی منظوری دے دی ہے جس کا کام اب جلد ہی شروع ہونے والا ہے۔ اس کے علاوہ استادوں کی رہائش اور جامعہ کے شفا خانہ کے لیے بھی پروفیسر جی۔ سی نے منظوری دے دی ہے۔

ہمارا آڈیٹوریم ڈاکٹر مختار احمد انصاری کی یاد میں شریعتی اندراج کا ندھی کا نذرانہ عقیدت تھا تو اس کا معاملہ سپریم کورٹ میں اٹھانے کی وجہ سے اس کی تعمیر کا کام ابھی پورا نہیں ہو سکا ہے اور سی ایچ ڈی، ڈی ایچ ڈی، اور پروفیسر جی۔ سی نے اس کو پورا کرنے کے وسائل مہیا کرنے میں تھپی

دیر کردی ہے لیکن خوشی کی بات ہے کہ یو، جی، سی کے چیرمین نے ہمیں یقین دلایا ہے کہ آڈیٹوریم کی تکمیل کے لیے ضروری رقم جلد ہی فراہم کی جائے گی۔

ہم ہیومن ریسورس ڈیولپمنٹ کے عزت مآب وزیر اویو، جی، سی کے چیرمین کے شکر گزار ہیں کہ انھوں نے جامعہ کی ضرورتوں کو ہمدردی سے دیکھا ہے، ہم اپنے عزت مآب وزیر اعظم کے ممنون احسان ہیں کہ انھوں نے جامعہ کی تعلیمی و علمی سرگرمیوں سے ہمیشہ دلچسپی کا اظہار کیا ہے اور اس کو باضابطہ یونیورسٹی کا درجہ دینے کی تجویز کو ان کی پوری تائید حاصل ہے۔ جامعہ میں ہم اپنے کام کے لیے ان سے اور ان کی والدہ شربتی اندرا گاندھی سے برابر راہ نمائی اور فیض حاصل کرتے رہے ہیں، اور اس کے لیے ہم ان کے احسان مند ہیں۔

اپنی اور جامعہ کی طرف سے میں امیر جامعہ جناب غور شید عالم خاں صاحب کی انتھک اور مسلسل کوششوں کا اعتراف کرتا ہوں جو انھوں نے جامعہ کی ترقی کے لیے مسلسل کی ہیں۔ جامعہ سے ان کا تعلق گہرا اور ایک طویل عرصے سے ہے۔ ہم ان کی رہنمائی اور ان کی کوششوں کے لیے مشکور ہیں۔ لیکن ان تمام حوصلہ بڑھانے والی باتوں کے باوجود ایک اہم مسئلہ جس کی طرف اشارہ کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے یہ ہے کہ ہماری روز بروز بڑھتی ہوئی تعلیمی سرگرمیوں کے لیے ہماری موجودہ سہولتیں کم اور نا کافی ہیں۔ دس بارہ برس پہلے جامعہ کے کام محدود تھے اور اس کا کمپیس اس کی ضرورتوں کے مطابق تھا، لیکن اب یہ اندازہ ہوتا ہے کہ جامعہ کی توسیع کے لیے اسے جو سہولتیں میسر ہیں وہ کافی نہیں ہیں، اب ہمیں دفاتروں، کلاسوں اور لیبز، لائبریریوں، ورک شاپوں، لائبریری اور طالب علموں اور استادوں کے ہوسٹل اور کوارٹرز کے لیے زمینوں کی ضرورت ہے۔ پوسٹ گریجویٹ کلاسوں کے لیے اب ہمیں زیادہ کتابوں، علمی رسالوں اور ساز و سامان کی ضرورت ہے، اور ان ضرورتوں میں بہت تیزی سے اضافہ ہو رہا ہے۔ اب ہمیں اگر ملک بھر سے اچھے استادوں اور طالب علموں کو اپنے یہاں لانا ہے تو ہمیں ضرورت ہوگی ان کے لیے مناسب اقامت گاہوں کی۔

جامعہ چل کر دہائی میں واقع ہے اور یہ ادارہ قومی اہمیت کا حامل ہے۔ اس لیے اس کا دائرہ اثر ملک گیر پیمانے پر پھیلا ہوا ہے، دراصل پچھلے چند برسوں میں جامعہ میں داخلہ لینے والے طالب علموں میں ایک اچھی تعداد ایشیائی اور افریقی ملکوں کے طالب علموں کی بھی ہے۔ ہماری یہ

ساری ضرورتیں یو، جی، سی اور وزارت تعلیم کی عام گناٹس سے پوری نہیں ہو سکتیں، حکومت کو صرف اسی بات کا لحاظ نہیں کرنا چاہیے کہ جامعہ محض تاریخی اعتبار سے ایک خاص اہمیت کی حامل ہے بلکہ آج یہ دانش گاہ دہلی اور ملک کی تعمیری ضرورتوں کو پورا کرنے میں بھی ایک اہم رول ادا کر رہی ہے۔ یہ خیال کہ جامعہ تعلیمی گریجویٹ کا ایک میوزیم ہے دراصل غلط اور بے معنی ہے، یو، جی، سی اور حکومت کو یہ دیکھنا ہو گا کہ جامعہ آج کیا ہے اور کل مستقبل میں یہ کیا بننے والی ہے۔ ہم تو یہ دیکھ رہے ہیں کہ جامعہ اپنی چھپی ہوئی قوتوں کے ساتھ مستقبل میں ملی جلی گنگا جمنی تہذیب کا ایک بڑا مرکز، جدید تعلیم کا ادارہ اور کچھڑے ہوئے کمزور طبقے کے لوگوں کی تعلیم اور ترقی کا ایک ایسا سنٹر بن جائے گی جہاں سے عام پبلک کی خدمت کا کام مسلسل ہوتا رہے گا۔ ان مسئلوں اور ضرورتوں کے علاوہ جامعہ کے ارد گرد بڑھتی ہوئی آبادی کا دباؤ بھی ایک مسئلہ ہے، یونیورسٹی کی ایک اہم ضرورت یہ بھی ہوتی ہے کہ اس کا کیمپس محفوظ اور پرامن ہو تاکہ تعلیمی زندگی میں کوئی خلل نہ پیدا ہو۔ جامعہ سے بالکل ملی آبادیوں کے کچھ حصے ہماری زمینوں پر آباد ہیں، وہ ہم سے راستوں اور گلیوں کا حق مانگتے ہیں جو ظاہر ہے ہمارے کیمپس سے ہو کر گزرتی ہیں، ان وجوہات سے جامعہ کے تعلیمی ماحول کو ایک یونیورسٹی کے شایان شان قائم رکھنا مشکل نظر آتا ہے اس سلسلے میں دو باتوں کا ذکر نہایت ضروری ہے :

۱۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ جامعہ کے کیمپس کی یک جہتی اور شناخت کی خاطر اس کے پیچھے گزرتی ہوئی سڑک کو جامعہ کی اپنی اندرونی سڑک بنا دیا جائے اور جامعہ سے متصل بستیوں کے لیے سڑکوں اور ٹرانسپورٹ کا انتظام جامعہ کے باہر حلقوں میں کیا جائے

۲۔ جامعہ کی مستقبل کی ضرورتوں اور توسیع کے پیش نظر اور جامعہ سے غیر متعلق اداروں کی دخل اندازیوں سے اس کو محفوظ رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ زمین کا وہ ٹکڑا جو جامعہ کے کیمپس کو دو حصوں میں بانٹ دیتا ہے اور جو اس وقت اتر پردیش کی سرکار کے قبضے میں ہے جو جامعہ کو دے دیا جائے۔

جامعہ کی یہ پہاڑی والی زمین جو جامعہ سے متصل ہے ہمارے لیے بے حد اہم ہے اور اس پر کسی دوسرے ادارے یا آرگنائزیشن کا قائم ہونا جامعہ کی تعلیمی، سماجی، معاشرتی زندگی کے لیے ایک بڑا اور فوری خطرہ ہے۔ ہم نے اس مسئلے کو متعلقہ دفتروں تک پہنچایا ہے اور ہمیں قومی امید ہے کہ فیصلہ ہمارے حق میں ہو گا۔

آج جامعہ اہم تبدیلیوں کی دہلیز پر کھڑی ہے اور تبدیلی کا وقت ہی دراصل اپنی سمت اور اپنے کام کے رخ کے تعین کا وقت ہوتا ہے۔ اس لیے یہی وہ وقت ہے جب ہمیں ان آدرشوں اور اقدار کی خدمت کا بھرپور عہد کرنا چاہیے جن سے بانیانِ جامعہ طاقت حاصل کرتے تھے یہی وقت ہے کہ ہم ان قدروں اور آدرشوں کو عمل میں لے آئیں، جامعہ قومی تحریک کا ایک اہم محاذ تھی آج ہمیں اسے قوم کی تعمیر اور ترقی کا ایک نمایاں مرکز بنانا ہے۔

جامعہ کے تعلیمی و تہذیبی نظریے صرف اسی ادارے یا مسلمانوں کے لیے اہم اور بامعنی نہیں ہیں بلکہ یہ پورے ملک کے لیے اہمیت اور معنویت رکھتے ہیں۔ اب سے ستر ستھ برس پہلے اپنی آنکھوں میں ایک خواب لیے ہوئے چند لوگوں نے ایک عہد کیا تھا۔ جامعہ اسی خواب کی تعبیر ہے جو روشن سے روشن تر ہوتی رہی ہے۔ لودیل نے اپنے اشعار میں اس بات کو یوں کہا ہے:-

”قوموں کی کہانی میں ایک گٹھڑی ایسی ضرور آتی ہے

جب حق و باطل اور خیر و شر کی کش مکش میں ایک فیصلہ کرنا ہوتا ہے

ایسے میں جو ہمت والے ہیں وہ فیصلہ کرتے ہیں

اور حق و صداقت کے حق میں کرتے ہیں

جب کہ عام آدمی اپنے ایمان کی کمزوری سے شک اور تذبذب میں مبتلا رہتے ہیں

یہاں تک کہ سچائی کا دیوتا صلیب پر چڑھا دیا جاتا ہے“

ہماری دہلی ہے کہ ہم بہادر بنیں، ہم ملک اور قوم کی خدمت کے لیے صحیح اور صالح فیصلے کریں

ہم اپنی قومی ہم آہنگی اور آزادی کو کسی قیمت پر مصلوب نہ ہونے دیں۔

۱۔ جیسا کہ گزشتہ ماہ اطلاع دی جا چکی ہے ماہ اپریل سے رسالہ جامعہ کی قیمت میں مجبوراً

اضافہ کیا جا رہا ہے۔ اب سالانہ قیمت ۲۴ روپے اور فی شمارہ قیمت ۲ روپے ہوگی۔

۲۔ رسالہ جامعہ کے جن غریبوں کی مدتِ غربت ختم ہو چکی ہے ان سے گزارش

ہے کہ وہ جلد از جلد اس کی تجدید کرائیں۔

ابو محمد سحر

ہندی/ہندوی پر ایک نظر

۱۹۸۴ء میں امرت رائے کی ایک کتاب شائع ہوئی۔ اس کا نام ہے :-

"A House Divided - The Origin and Development of Hindi/Hindavi"

امرت رائے ہندی کے مشہور مصنف ہیں۔ اہل اردو انجیس منشی پریم چند کے صاحبزادے کی حیثیت سے زیادہ جانتے ہیں۔ یہ کتاب نہرو فیلوشپ کے تحت لکھی گئی ہے جو مصنف کو ۱۹۷۷ء میں جواہر لعل نہرو میموریل فنڈ کی طرف سے تفویض کی گئی تھی۔ اسے آکسفورڈ یونیورسٹی پریس نئی دہلی نے شائع کیا ہے۔ "اعتراضات" میں امرت رائے نے ڈاکٹر گیان چند جین صاحب کی امداد کا ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کتاب کا اردو سے متعلق حصہ بڑی حد تک اُن کے تعاون سے لکھا گیا ہے۔ ڈاکٹر گیان چند جین اُن دو برسوں میں جب امرت رائے نے اس کتاب کا پہلا مسودہ تیار کیا تھا الہ آباد یونیورسٹی کے شعبہ اردو کے صدر تھے انھوں نے بڑی فراخ حوصلگی سے امرت رائے کو اس موضوع پر کتابیں، رسائل، خیالات اور ہر طرح کی ایسی معلومات فراہم کیں جن پر انحصار کیا جاسکتا تھا۔ کتاب کے گرد پوش کے دامن میں چھپی ہوئی عبارت میں اسے ایک متحفظانہ کتاب کہا گیا ہے۔

امرت رائے نے مواد کی تلاش و جستجو میں بڑی کدوکاوش کی ہے۔ وہ اس کو تحقیقی انداز

میں پیش کرنے میں بھی بڑی حد تک کامیاب ہیں لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جو کچھ لکھنا تھا اس کا ایک نمونہ انھوں نے پہلے ہی اپنے ذہن میں بنا لیا تھا جس کے مطابق وہ تمام شواہد و دلائل کو ڈھالتے چلے گئے ہیں اس کے خلاف کوئی مواد یا تو انھوں نے سنجیدگی سے پیش نہیں کیا یا پیش کیا تو اس کی تردید کر دی۔ انھوں نے اردو کے ممتاز محققین کے ایسے خیالات کو جو صحیح کیفیت کی نمائندگی کرتے ہیں کسی لائق نہیں سمجھا لیکن ایسے اقتباسات پر بڑی توجہ مرکوز کی ہے جو کسی خاص سیاق یا پس منظر میں اردو کی کسی کوتاہی کی نشان دہی کرتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے پہلے سے طے کر لیا تھا کہ اردو کی کسی ایسی خوبی کو یا اس کے متعلق کسی ایسے بیان کو تسلیم نہیں کرنا ہے جس سے قومی زندگی میں اسے یا اس کے بولنے اور لکھنے والوں کو کوئی جگہ دی جا سکے۔

یوں تو ہندی/ہندوئی ایک لسانی موضوع ہے لیکن بد قسمتی سے لسانی مطالعوں میں سیاست داخل ہوتی رہی ہے۔ وقت کے ساتھ اس میں کمی آنا چاہیے تھی لیکن اس کتاب میں بیرنگ اور گہرا ہو گیا ہے۔ جو باتیں زیادہ اجاگر کی گئی ہیں ان کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

(۱) زبان دراصل ہندی/ہندوئی تھی۔ اس کے خزانہ الفاظ کی بنیاد سنسکرت پر تھی۔

باہر سے آئے ہوئے مسلمانوں نے اسے اختیار کر لیا تھا۔ برائے نام فارسی الفاظ داخل ہوئے تھے۔ پانچ چھ سو سال تک یہی کیفیت رہی۔

(۲) اردو کی تشکیل سترھویں صدی کے آخر اور اٹھارویں صدی کے اوائل میں ہوئی

جب کچھ لوگوں نے دہلی میں ہندی/ہندوئی میں سنسکرت الفاظ کی جگہ کثرت سے فارسی عربی الفاظ داخل کر کے سیاسی مطمح نظر سے ایک علیحدہ زبان بنائی اور اس کا نام اردو رکھا۔ اس طرح مشترکہ زبان میں دیدہ و دانستہ ایک دراڑ ڈالی گئی۔

(۳) دکنی بھی ہندی/ہندوئی تھی۔ اس کا رنگ بدلنے اور اردو کا نام دینے کی کوشش بعد میں کی گئی۔

(۴) انگریز فورٹ ولیم کالج میں پرانی مشترکہ ہندی/ہندوئی کو جدید ہندی اور جدید اردو میں تقسیم کرنے کے ذمہ دار نہیں کیوں کہ یہ کام پہلے ہی ہو چکا تھا! البتہ

انہوں نے اپنے سامراج کو برقرار رکھنے کے لیے اسے استعمال کیا اور اردو بالآخر ملک کی تقسیم کا باعث ہوئی۔

(۵) جدید اردو ہندی کی ایک بولی نہیں۔ ایک آزاد زبان ہے لیکن یہ ہندوؤں اور مسلمانوں کی مشترکہ زبان نہیں ہے جیسا کہ ہندی/ہندوئی/دکنی/گوجری تھی۔ صرف مسلمانوں کی زبان ہے۔

(۶) ہندوستان کے آئین میں اردو کو اس کے رسم الخط کے ساتھ ہندی سے الگ قومی زبانوں میں شامل کرنا جلد باری اور غلط تصورات کا نتیجہ تھا۔

(۷) ”جدید اردو“ کا کوئی جغرافیائی علاقہ نہیں ہے۔ اس کا محض ایک نغیاتی اور جذباتی علاقہ ہے جس کا تعلق مسلمانوں کی لسانی و فاداری سے ہے۔ یہ ہو سکتا ہے کہ سیاست کے بدخوا اور وٹوں کے حصول پر مبنی اقتدار کے کھیل کے سیاق میں کسی دن اس کو علاقائی حیثیت دے دی جائے لیکن یہ قومی مفادات کے لیے نقصان دہ ہوگا۔

یہ فرد جرم ہے جو تحقیق کے نام پر اردو اور اہل اردو پر لگائی گئی ہے اور جس کی لپیٹ سے ماضی میں اردو کے ساتھ ٹھوڑا سا انصاف کرنے والے اور مستقبل میں انصاف کے خواہش مند بھی نہیں بچ سکے۔

(۲)

امرت رائے نے اپنے نقطہ نظر کے مطابق ہندی/ہندوئی کے ابتدائی لسانی مفہوم کا تعین بڑی قطعیت سے کر لیا ہے۔ یہ مسئلہ اتنا آسان نہ تھا۔ ”ہند“ عربی فارسی لفظ ہے۔ عربوں اور ایرانیوں نے ہمارے ملک کو اس نام سے موسوم کیا تھا۔ اس ملک کے باشندوں کو یہاں کی زبانوں کو اور یہاں کی چیزوں کو ”ہندی“ کہتے تھے۔ جب عربوں نے سندھ اور ملتان فتح کیا اور ان کے بعد ایرانیوں اور ترکوں نے اپنی حکومتیں قائم کیں تو یہ الفاظ عام طور پر انہیں معنوں میں استعمال کیے گئے۔ ہندی/ہندوئی کا استعمال ہندوستان کی سبھی زبانوں کے لیے کیا گیا۔ لیکن رفتہ رفتہ لاہور سے دہلی یا کچھ اور آگے تک پھیلی ہوئی ریلے کی ایک بولی ان سے مراد لی جائے گی۔ دہلی کی

مرکزیت کے فروغ کے ساتھ جب اس زبان کے خط و خال زیادہ واضح ہوئے تو یہ نام دہلی اور اس کے آس پاس کی زبان کے لیے استعمال ہونے لگے۔ امیر خسرو نے ثنوی نہ سپہر میں ہندستان کی مندرجہ ذیل زبانوں کا ذکر کیا ہے۔

(۱) سندھی (۲) لاہوری (۳) کشمیری (۴) ڈوگری (۵) دھور سمندری (۶) ننگلی
(۷) گجراتی (۸) معبری (۹) گوڑی (۱۰) بنگالی (۱۱) اودھی (۱۲) دہلوی (۱۳) سنسکرت۔

امیر خسرو نے دوسرے موقوف پر ہندی / ہندوی کا استعمال کیا ہے لیکن یہاں صرف ”دہلوی“ لکھا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ یہ نام ہندی / ہندوی کے مترادف کے طور پر استعمال ہوا ہے۔ شیخ باجن اور ابوالفضل نے بھی ”زبان دہلوی“ لکھا ہے۔ تیرھویں اور چودھویں صدی کی یہی زبان دکن اور گجرات پہنچی اور اس وقت تک کی معلومات کے مطابق پندرھویں صدی عیسوی سے اس میں ادب کی باقاعدہ نشو و نما شروع ہوتی۔ شمالی ہند میں اس کا پہلا باقاعدہ معلوم ادبی نمونہ انفضل دمتونی ۱۰۳۵ھ / ۱۶۲۵ء کا بارہ ماسہ ”بکٹ کہانی“ ہے بقول ڈاکٹر مسعود حسین خاں:

”دکنی اردو تیرھویں اور چودھویں صدی کی زبان دہلوی ہے۔۔۔

”کھڑی بولی عہد اکبری میں برج بھاشا کے زیر اثر ایک ایسی لسانی کردہ لے چکی ہے جس نے اسے جدید بنا دیا تھا۔ انفضل کی بکٹ کہانی اس جدید اردو کا پہلا ادبی و لسانی نقش ہے۔“

۱۔ پنجاب میں اردو از محمود شیرانی، ۸۲، ۱۹، ص ۱۱۰۔ سید سلیمان ندوی کی صراحت کے مطابق دھور سمندری (کارومندل) معبری (کنڑی) اور گوڑی (واقع بنگال) دیکھیے نقوش سلیمانی طبع سوم ص ۲۳

۲۔ پنجاب میں اردو، مقدمہ، ص (ب)۔ شیرانی نے شیخ کے ذکر کے بعد لکھا ہے کہ ”اور جو نمونہ اس زبان کا دیتے ہیں وہ قطعاً اردو ہے۔“

۳۔ بکٹ کہانی مرتبہ ڈاکٹر نور الحسن ہاشمی اور ڈاکٹر مسعود حسین خاں، اتر پردیش اردو اکادمی، لکھنؤ، ۱۹۷۹ء، ص ۱۶

ڈاکٹر مسعود حسین خاں نے اردو میں قدیم و جدید کے فرق کی بنیاد پر بھرنشی لسانی روایات اور بولیوں کے گھٹنے بڑھتے اثرات پر رکھی ہے۔ امرت رائے جدید اردو بلکہ اردو کی بنیاد فارسی پر رکھتے ہیں۔ جیسا کہ آگے بیان کیا جائے گا انھوں نے اس کی جو توجہ کی ہے اور اس کا جو زمانہ متعین کیا ہے وہ درست نہیں۔

زبان کی ابتدا کی بحث میں انھوں نے غیر ضروری طوالت اور نکتہ چینی سے کام لیا ہے۔ یہاں میرامن، انشا اور سرسید کے بیانات کو چھوڑ کر جدید لسانیاتی تحقیق سے سروکار رکھنا چاہیے تھا۔ انھوں نے آپ حیات میں آزاد کے اس مشہور قول کو کہ ”اتنی بات ہر شخص جانتا ہے کہ ہماری اردو زبان برج بھاشا سے نکلی ہے“ نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ آزاد نے انجمن پنجاب کے زیر اہتمام ۱۸۷۴ء میں ایک جلسے میں بولتے ہوئے اپنی رائے کو ایک بار پھر دہرایا تھا۔ آزاد کی ۱۸۷۴ء کی تقریر جو نظم آزاد، مفید عام پریس لاہور ۱۸۹۹ء میں شامل ہے پہلے کی ہے۔ آپ حیات ۱۸۸۰ء میں شائع ہوئی۔ آزاد نے برج بھاشا کے نظریے کو اپنا بنا کر نہیں پیش کیا۔ اس کا ذکر انھوں نے اس طرح کیا ہے کہ یہ ان کے زمانے کا عام نظریہ تھا۔ اس کے علاوہ ان کے زمانے میں برج بھاشا کا جب ذکر کرتے تھے تو اس میں کھڑی بولی بھی شامل سمجھی جاتی تھی۔ ڈاکٹر حسن اختر کے ایک مضمون سے معلوم ہوتا ہے کہ آزاد سے پہلے بابوشیر پرشاد نے بنارس انسٹی ٹیوٹ کے جلسے میں ۱۸۶۸ء میں ایک لکچر ”کچھ بیاں اپنی زباں کا“ میں اور پیارے لال آشوت نے ۱۸۷۷ء میں اردو کی تیسری کتاب میں ”اردو زبان کی حقیقت“ کے عنوان سے ایسے ہی خیالات کا اظہار کیا تھا۔ بابوشیر پرشاد کا لکچر ۱۸۶۹ء میں کٹانچے کی صورت میں شائع ہوا تھا۔ اس میں لکھا گیا تھا:

”اب اس نئی زبان یعنی اس پر اکرت کو جس کو فارسی اور عربی ملی ہندی کہو، چاہے ہندستانی بھاشا کا کہو، چاہے برج بھاشا کہو، چاہے کھڑی بولی، اردو کہو، چاہے اردوئے معلیٰ، اس کے تخم تبھی سے بوئے گئے جب محمود غزنوی نے پڑھائیاں کیں اور اہل اسلام کی اس ملک پر توجہ ہوئی۔“

آپ حیات کے بعد چرنجی لال نے بھی ایک کتاب میں لکھا تھا:

”یہ برج بھاشا جو سورسینی پر اکرت سے نکلی ہے اور ہندی کی شاخوں

میں سے ایک شاخ ہے برج اور دہلی کے علاقہ میں بولی جاتی تھی اور گیارہویں صدی کے پہلے یعنی راجہ بھرت کے پہلے سے یہی بھا کا چلی آتی تھی۔ اسی سے ہماری آج کی برج بھا شاخ جسے کھڑی بولی یا کھڑی بھی کہتے ہیں نکلی ہے۔۔۔ لہ

بہر حال پہلے آزاد رام بابو سکسینہ، محمود شیرانی، بیچ میں سر سید، پھر افتخار حسین، سینتی مارچر جی، پھر جولیس بلاک، گریرسن، پھر سہیل بخاری، علی جواد زیدی، ڈاکٹر مسعود حسین خاں ایک بار پھر سینتی مارچر جی اور محی الدین قادری زور سب امرت رائے کے طرز استدلال کے آگے شرمسار دکھائی دیتے ہیں۔ ایک کے قول کو دوسرے کے قول سے رد کر دیتے ہیں۔ اگر کچھ کمی رہ جاتی ہے تو خود مین میخ نکالتے ہیں۔ ڈاکٹر مسعود حسین خاں اور علی جواد زیدی کے اقوال میں انھیں اس کا شائبہ مل جاتا ہے کہ اہل اردو بعض قدیم ادبیات کو جان بوجھ کر نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ یہ تعصب ہندی / ہندوئی کے ساتھ برتا گیا ہے اور اردو ادب کی تاریخ اس طرح کے تعصب سے بھری ہوتی ہے۔ اس کے ثبوت میں جو مثال دی ہے اس سے بخوبی ظاہر ہو جاتا ہے کہ انھوں نے اپنے اشتہاب قلم کو کس قدر اجنبی میدانوں میں دوڑانے کی کوشش کی ہے۔

مولانا محمد حسین آزاد نے آپ حیات میں ولی کو نظم اردو کی نسل کا آدم لکھ دیا تھا اس کی بنا پر وہ اردو شاعری کے بابا آدم یا پہلے شاعر مشہور ہو گئے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب ولی سے پہلے کے شعراء کے بارے میں علم نہیں تھا۔ لیکن آزاد کا قول اننا مشہور ہو گیا تھا کہ وکی سے پہلے کے شعراء کا علم ہونے کے بعد بھی بعض لوگ اسے دہراتے رہے۔ مولوی عبدالحق نے اپنی ایک تحریر میں اس کی شکایت کی ہے کہ بعض مورخ ادب اپنی غلطی کو تسلیم کرنے کے باوجود ولی کو ان سے پہلے کے وکشی شعراء بشمول سلطان محمد قلی قطب شاہ) پر اولیت دیتے ہیں اور بعض لوگوں کے ذہن میں ولی کی اولیت اس طرح بیٹھ گئی ہے کہ اب بھی یہ خیال ان کی تحریر و تقریر

لہ تفصیل کے لیے دیکھیے ”اردو میں لسانی مباحث کا آغاز“ از ڈاکٹر حسن اختر، کتاب سنا، نئی دہلی، ۲۰

میں درآتا ہے۔ یہ کیفیت بہت پہلے کبھی تھی جس کی اصلاح کی طرف مولوی عبدالحق نے توجہ دلائی تھی۔ جب سے وکی سے پہلے کے دکنی شعرا کا کلام دست یاب ہوا ہے اردو شاعری کی کوئی مضمر تاریخ ان کے ذکر سے خالی نہیں۔ مثال کے طور پر اردو ادب کی دو پرانی مختصر تاریخوں ڈاکٹر سید اعجاز حسین کی مختصر تاریخ ادب اردو اور صغیر احمد جان کی تنویر ادب میں دکنی شعرا اور نشر نگاروں کا ذکر موجود ہے۔ لیکن امرت رائے مولوی عبدالحق کے قول سے تعصب کی ایک تریس مثال اخذ کرتے ہیں۔ ستم یہ ہے کہ وہ اسی پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ وکی کو جو اہمیت دی جاتی ہے اس کو ”بعد کے وکی“ سے منسوب کرتے ہیں ”پہلے کے وکی“ سے نہیں جس کی بڑی ہندوستانی روایات میں ہیں۔ ان کی رائے میں محمد تقی قطب شاہ اپنے شعری ماحول میں ”پہلے کے وکی“ سے بھی زیادہ ہندوستانی ہیں اس لیے وہ اردو شاعری کے مورخین کی ”پالیسی“ میں نہیں بیٹھتے۔ وکی کو اردو شاعری کی تاریخ میں ایک زمانے سے بڑی اہمیت دی جاتی ہے۔ دہلی میں اردو شاعری کی ابتدا تو پہلے ہو چکی تھی لیکن اس کا چرچا ان کے کلام کی مقبولیت کی وجہ سے ہوا تھا۔ یہ روایت بھی ہے کہ وہ دہلی آئے تھے اور سعد اللہ گلشن نے ان سے کہا تھا کہ وہ اپنے رشتے میں فارسی شاعری کے مضامین کو جو بیکار پڑے ہوئے ہیں کام میں لائیں تو کون محاسبہ کرے گا۔ زبان کے سلسلے میں شاہ گلشن نے کوئی مشورہ نہیں دیا تھا۔ میر لکھتے ہیں:

”وکی محمد ملک الشعراء شاعر ریختہ زبردست صاحب دیوان ... می گویند
کہ در شاہ جہاں آباد دہلی میر آمدہ بود۔ بخدمت مہاں شاہ گلشن صاحب رفت
و از اشعار خود پارہ خواند۔ مہاں فرمودند کہ ایس ہمہ مضامین فارسی کہ بیکار
افتادہ اند در ریختہ ہائے خود بکار بر از تو کہ محاسبہ خواہد گرفت و تحسین و تصحیف
فرمودہ اند۔ از کمال شہرت اقتیاج بہ تعریف ندارد۔“

ایک تو سعد اللہ گلشن سے متعلق میر کی روایت دیدہ نہیں شنیدہ ہے، دوسرے بعد کے

کسی تذکرہ نگار نے اگر یہ لکھا ہے کہ شاہ گلشن نے ولی کو دکنی زبان مرکب کر کے دہلی کی زبان میں شعر کہنے کا مشورہ دیا تھا تو یہ مطلقاً قابل اعتبار نہیں۔ فارسی کا اثر ولی کے سارے کلام پر ہے۔ سبھی اصناف سخن جن میں انھوں نے طبع آزمائی کی ہے فارسی کی ہیں ان کی تعلیمات، تلمیحات اور تشبیہات وغیرہ میں فارسی کا اثر نمایاں ہے۔ جا بجا فارسی کے معنائی سا نندہ اور ان کا کلام ولی کے تنخیل پر چھائے ہوئے نظر آتے ہیں مثلاً:

یقین ہے مجھ کوں کہ گریہ قصیدہ ز گیس سنیں تو وجد کریں انور سی و خاقانی
لکھا ہوں دل کوں ولی کے یہ مصرع عرفی کہ اس قصیدہ بیاضی بود نہ دیوانی

توسر سوں قدم تلک جھلک ہیں گویا ہے قصیدہ انور سی کا
ولی کی تصانیف میں ایک فارسی رسالہ نور المعرفت بھی ہے۔ بقول سید ظہیر الدین مدنی:
”فارسی زبان وادب سے اس کو غیر معمولی شغف تھا اور اتنی قدرت حاصل
تھی کہ انور سی عرفی، خاقانی، شیرازی، وغیرہ سے یہ ہمسری و برتری کا دوا
کرتا ہے“۔^۱

فارسی کے سلسلے میں صبیح منوں میں ان کو کسی مشورے کی حاجت نہ تھی یہ محض قیاس آرائی ہے کہ دہلی کے سفر کے بعد انھوں نے فارسی آمیز زبان اختیار کی، کیوں کہ اس کا کسی کو علم نہیں ہے کہ ان کا کون سا کلام دہلی کے سفر سے پہلے کا ہے اور کون سا بعد کا۔ اگر ان کے دہلی آنے سے پہلے ان کا کلام دہلی میں مقبول ہوا تھا تو انھیں اپنے رنگ میں بندوبست کرنے کی ضرورت بھی نہ تھی۔ انھوں نے دہلی کا سفر ۱۱۱۲ھ/۱۷۰۰ء میں کیا تھا اور ان کا انتقال ۱۱۱۹ھ مطابق ۱۷۰۷ء میں ہوا۔ یہ زندگی کے آخری سات سالوں میں زبان اور رنگ سخن میں نہ کسی خاص تغیر کی امید کی جاسکتی ہے اور نہ زیادہ شعر کہے جاسکتے ہیں۔ ولی کا صرف ایک بار دہلی آنا ثابت ہوتا ہے۔ امرت رائے نے اپنے اس خیال کی بنیاد کہ انھوں نے ایک بار سعد اللہ گلشن

^۱ انتخاب ولی مرتبہ ڈاکٹر سید ظہیر الدین مدنی، مکتبہ جامعہ نئی دہلی، ۱۹۷۱ء، ص ۶

^۲ ایضاً، ص ۷۔ جیسوی سال ۱۷۰۹ء درج ہے جسے درست کر دیا گیا ہے۔

ما مشورہ قبول کیا اور دوسری بار جب وہی آئے تو اس کے مطابق اپنے کلام میں اصلاح کر کے لائے اس شعر پر رکھی ہے:

دل ولی کا لے لیا دلی نے جبین جا کہو کوئی محمد شاہ سوں

لیکن یہ شعر ولی کا نہیں مضمون کا ہے اور پہلا مصرع یوں ہے:

اس گدا کا دل لیا دلی نے جبین لے

ولی کا وطن گجرات تھا، اورنگ آباد اور بیدر میں ان کے اغراض تھے۔ کچھ تعجب نہیں کہ ان کا قیام یا آمد و رفت ان مقامات پر رہی ہو۔ وہ اپنی شاعری کو دکنی کہتے ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ وہ اپنے پیش رو دکنی شعرا سے متاثر تھے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ فارسی اثرات کسی دوز میں ان کے لیے شجر ممنوعہ تھے یا نامانوس تھے کیوں کہ علاقائی عناصر سے لگاؤ کے باوجود ان کے پیش رو دکنی عناصر بھی فارسی عناصر سے مانوس تھے۔ وہ احمد آباد میں زیادہ رہے یا اورنگ آباد میں شمالی ہند کے اثرات سے ان کا محفوظ رہنا کسی بھی صورت میں ممکن نہیں۔ گجرات اکبر کے زمانے سے سلطنت مغلیہ کا صوبہ تھا۔ اورنگ زیب نے ۱۰۶۲ھ سے اورنگ آباد کو اپنا مستقر بنا رکھا تھا۔ ولی کی شناخت میں ان کا یہ مشہور مقطع بھی غلط فہمی پیدا کرتا رہا ہے:

ولی ایراں و توراں میں ہے مشہور اگرچہ شاعر ملک دکن ہے

لیکن اس کا دوسرا مصرع اس طرح بھی ملتا ہے:

وطن گواں کا گجرات و دکن ہے لے

پہلا مصرع بہر صورت اس کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اسے ایرانی اور تورانی روایات سے بھی طبعی مناسبت تھی۔

محمد قلی قطب شاہ کا زمانہ ولی سے کم و بیش سو برس پہلے کا ہے۔ ان کے یہاں ان کے ہم عصروں کی طرح علاقائی رنگ زیادہ ہے لیکن ان کی شاعری بھی فارسی اثرات سے خالی نہیں۔

اصناف سخن اور بحر سب فارسی ہیں۔ ولی کے مقابلے میں فارسی الفاظ و ترکیب ان کے یہاں کم کتنے ہیں لیکن بے تکلف آتے ہیں اور وہ اپنے آپ کو فارسی شاعری کے مشہور و سادہ سے بڑا شاعر نہیں تو ان کا ہم بدلہ ضرور سمجھتے ہیں:

نزاکت شعر کے فن میں خدا بخشا ہے توں تیج کوں

معانی شعر تیرا ہے کہ یا ہے شجر خاقانی

امرت رائے کو شمالی ہند اور دکن دونوں علاقوں کی علمی و ادبی فضا میں فارسی کے اثرات کا اس لیے اندازہ نہیں ہوتا کہ وہ صرف سنسکرت کے عنصر کو دیکھتے ہیں اور اس ملے جلے ماحول کو نظر انداز کر دیتے ہیں جس میں فارسی ایک اہم کردار ادا کر رہی تھی۔ اردو کے اکثر محققین و ناقدین اردو نظم و نثر میں ٹیٹھ ہندوستانی عناصر کو قدر کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ لیکن جب ہندوستانی عنصر کے نام پر فارسی اور عربی کے جائز اور ناگزیر اثرات کو موردِ عتاب ٹھہرایا جاتا ہے تو اس کی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ اس لسانی اور تہذیبی ارتباط کو مد نظر رکھتے ہوئے جس سے اردو زبان و ادب عبارت ہیں ان کی ہمہ گیری کو بھی اُگا کر کیا جائے۔ شمالی ہند میں توان کے بغیر اس وقت کی علمی و ادبی فضا کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا لیکن دکن میں بھی ان کی کارفرمائی کا اعتراف کیے بغیر چارہ نہیں۔ سبہنی سلطنت کی بنیاد محمد تغلق کے باغی سرداروں نے ڈالی تھی۔ دربار میں عربی و فارسی کے علما اور شاعروں کا مجمع تھا۔ ان میں اکثر شمالی ہند سے آئے تھے اور کئی نووارد ایرانی تھے۔ قطب شاہی (گوکنڈہ) عادل شاہی (بیجاپور) اور نظام شاہی (احمد نگر) درباروں میں بھی فارسی و عربی کے اہل علم اور مصنفین تھے۔ ان سلطنتوں کے قریب ہی اورنگ آباد منٹو کے زیرِ اقتدار تھا اس زمانے میں دکن میں فارسی تصنیف و تالیف کا سلسلہ جاری تھا۔ فارسی کا مشہور لغت برہان قاطع سلطان عبداللہ قطب شاہ کے عہد میں لکھا گیا۔ ابراہیم عادل شاہ ثانی کے عہد میں ابوالقاسم فرشتہ نے "ناریج فرشتہ" اور ظہوری نے "سنہ نظر ظہوری" لکھیں۔ دکنی نے بلاشبہ اپنی مقبولیت اور ادبی ترقی کی وجہ سے ایک اہم جگہ بنائی تھی۔ فرشتہ نے لکھا ہے کہ شاہی دفتروں میں "ہندی" رائج تھی۔ لیکن اس نے یہ بھی لکھا ہے کہ ابراہیم عادل شاہ اول کے زمانے میں دکنی سرکاری زبان قرار دی گئی تھی جس سے قیاس ہوتا ہے کہ اس سے پہلے سرکاری زبان فارسی تھی۔ فرشتہ نے یہ بھی

لکھا ہے کہ اس کے جانشین علی عادل شاہ اول نے ایک بار پھر فارسی کو سرکاری زبان بنادیا تھا۔ شامی ہند میں جو خاص فارسی شعرا ایران سے آئے یا جو یہاں پیدا ہوئے ان کے علاوہ اردو کے اکثر شعرا جن میں ہندو شعرا بھی شامل ہیں نہ صرف فارسی میں معمولی طور پر طبع آزمائی کرتے تھے بلکہ اس زبان میں بھی صاحب دیوان شاعر تھے۔ فارسی سرکاری و علمی زبان تھی اور ہر فرقے کے تعلیم یافتہ افراد میں اس کے عالم اور اوسط درجے کے پڑھنے اور لکھنے والے پائے جاتے تھے یہ ماحول صرف مسلمان ہادشاہوں اور امیروں کے درباروں میں نہ تھا، درود و ترک پھیلا ہوا تھا۔ ہندی کے پرستاروں نے تو آج تک یہی نہیں مانا کہ اردو شامی ہند کے دیہاتوں میں بھی جاری و ساری تھی اور اب بھی ہے۔ یہ منوا لینا تو ناممکن ہو گا کہ ایک نہایت محدود صورت ہی میں سہی فارسی نے قصبوں اور دیہاتوں میں بھی رسائی حاصل کی تھی۔ اثر پردیش کی دیہاتی بولی میں فارسی کے ساتھ اس طرح کے مزاجیہ اشعار گھرے گئے تھے:

بشر ہے اسیر کند ہوا تو کھولن دے کھر کی لگن دے ہوا

اردو شاعری میں فارسی زبان و ادب کی روایات اور ایران و عرب کی تہذیبات وغیرہ کو بیرونی قرار دے کر اکثر اعتراض کیا جاتا ہے، لیکن وقت کے ساتھ وہ بیرونی نہیں رہ گئی تھیں بلکہ اس ملک میں گھر کر گئی تھیں اور ملی جلی تہذیب کا حصہ بن گئی تھیں۔ یوں سمجھیے کہ جس طرح آریوں کی ایک کھپی کے ساتھ سنسکرت آئی تھی اسی طرح آریوں کی دوسری کھپی مسلمانوں کا چولا بدل کر فارسی اور اس کے ساتھ وہ عربی اثرات لے آئی تھی جو اس نے ایران میں قبول کیے تھے۔ ہندوستان میں فارسی کے اثر و نفوذ کے بارے میں ڈاکٹر حکم چند تیر لکھتے ہیں:

”بارھویں صدی عیسوی سے لے کر انیسویں صدی عیسوی کے آغاز تک

ترکوں، افغانوں اور مغلوں کے دور میں فارسی کو مرکزی حکومت کا سہارا و شاہی

سرپرستی حاصل رہی تھی۔ ان... برسوں میں عدالتوں اور دفاتروں میں فارسی کا

لے تفصیل کے لیے دیکھیے دکن میں اردو از نصیر الدین ہاشمی، نسیم بک ڈپو، لکھنؤ ۱۹۶۳ء

بول بالا رہا تھا۔ یہ صورت حال صرف مرکزی حکومت یا مسلم ریاستوں تک محدود نہ تھی بلکہ مرہٹوں، ہندو راجاؤں، چہاراجاؤں اور آغا زکار میں خود کپنی کے دفاتروں میں فارسی ہی سرکاری زبان کے منصب جلیلہ پر فائز رہی تھی۔ فارسی کو بہر حال ہندوستان کی سماجی، معاشی، معاشرتی اور ثقافتی زندگی میں بہت اہمیت اور امتیاز حاصل تھا۔^۱

انیسویں صدی کے وسط تک اردو دہلی طبعے میں علمی زبان فارسی سمجھی جاتی تھی بکثرت کتب و رسائل فارسی میں لکھے جاتے تھے اور بنی خط و کتابت تک فارسی میں کی جاتی تھی۔ اس صدی کے ربع دوم میں غالب اپنی فارسی نظم و نشر کا ڈھنگا بجا رہے تھے۔ بیسویں صدی میں اقبال اپنی فارسی شاعری کے ذریعے سے عالمی شہرت حاصل کر رہے تھے۔

حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں کی آمد سے پہلے اور اس کے صدیوں بعد تک کھڑی بولی کی اہمیت کو محسوس نہیں کیا گیا تھا۔ مسلمانوں کا اس سے سابقہ پڑا اور باہمی میل جول کی وجہ سے اس میں فارسی، عربی اور ترکی الفاظ کی آمیزش شروع ہوئی اور اسے ایک نیا روپ ملنے لگا۔ دوسری خاص بات یہ ہوئی کہ مسلمان اسے فارسی رسم الخط میں لکھنے لگے۔ زبان کے اس نئے روپ کی فطری تشکیل اور نشوونما میں ہندو مسلمان سبھی شریک تھے۔ فارسی رسم الخط کو بھی دھیرے دھیرے سب نے اپنی خوشی سے قبول کر لیا تھا۔ محمد اسحاق صدیقی لکھتے ہیں:

”جب ہندوؤں اور مسلمانوں کے میل جول سے اردو زبان کی ابتدا ہوئی تو ہندو

اسے دیوناگری خط میں اور مسلمان فارسی خط میں لکھتے تھے۔ تجربے سے معلوم ہوا

کہ اس نئی زبان کے لیے فارسی خط زیادہ موزوں ہے کیوں کہ اردو میں بہت

سے الفاظ عربی فارسی کے شامل ہیں جن کی مخصوص آوازوں کو ظاہر کرنے کے لیے دیوناگری

میں نشانات نہ تھے۔ اس لیے اردو زبان کے لیے فارسی خط اختیار کر لیا گیا۔“^۲

۱۔ اردو کے مسائل از ڈاکٹر حکم چند سیر، ۱۹۷۷ء، ص ۱۳

۲۔ فن تحریر کی تاریخ از محمد اسحاق صدیقی بحوالہ اردو میں لسانیاتی تحقیق مرتبہ ڈاکٹر عبدالستار دہلوی

اس پہنچ پر اور اس ماحول میں جس زبان و ادب کی نشوونما ہوگی اس میں فارسی کے دخیل عنصر کا تدریج بڑھنا اور ایک حاوی اسلوب کی شکل اختیار کر لینا نہ باعث حیرت ہو سکتا ہے اور نہ قابل مذمت۔ اردو متفقہ طور پر ایک بلی جلی زبان مانی جاتی ہے۔ اس کی بنیاد کھڑی بولی پر ہے لیکن اس پر برج بھاشا، اودھی، پنجابی اور ہریانوی کے اثرات بھی پڑے ہیں۔ دکن میں گجراتی اور مرہٹی کے بعض اثرات قبول کرنے کے علاوہ کہیں کہیں اس نے تلگو اور کنڑی سے بھی الفاظ لیے ہیں۔ پھر بھی قاریت اس کی ایک خاص پہچان رہی ہے اور اس کے غیر فارسی ادبی اسلوب کی نشوونما بھی بڑی حد تک اسی کے سایے میں ہوئی ہے۔ شمالی ہند میں تو یہ خصوصیت بہت نمایاں ہے لیکن دکن میں بھی نظامی کی مثنوی کدم راؤ پدم راؤ سے محمد قلی قطب شاہ کے کلیات تک اور پھر ولی اور سراج کے کلام تک فارسی الفاظ و ترکیب کا تناسب بڑھتا رہتا ہے، دکن کی ادبی زبان شمالی ہند کے ادبی روپ سے ہم آہنگ ہو جاتی ہے اور معمولی علاقائی اختلاف سے قطع نظر اردو کا ایک کل ہند معیاری ادبی روپ وجود میں آ جاتا ہے۔ ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد اور میل جول سے پیدا ہونے والی زبان اور اس کی نظم و نشر کا فطری ارتقا زیادہ تر انہیں خطوط پر ہو سکتا تھا۔ یہ زیادہ تر فارسی آمیز اور کم تر فارسی زدہ روپ ہے اور اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ یہ کسی دوسرے اسلوب کا مانع نہیں۔ دنیا کی ہر زبان کے ادب کی طرح اردو میں مشکل، بہت مشکل، آسان بہت آسان، ہر طرح کی زبان ملتی ہے۔ امرت رائے لکھتے ہیں:

”ہزاروں عربی اور فارسی الفاظ کے انجذاب کے ساتھ نئی زبان ہندی/ہندی/

دکنی بولی کی ابتدائی نشوونما تمام تر بے ساختہ فطری طریقہ ارتقا اور دولسانی و حاروں کی یکجائی کا نتیجہ تھی۔“

ہزاروں عربی و فارسی الفاظ کو جذب کرنے کے ساتھ جس نئی زبان کا فطری ارتقا ہوا وہ اردو کے سوا کوئی اور زبان نہیں ہو سکتی لیکن امرت رائے نہ اسے تسلیم کرتے ہیں اور نہ یہ مانتے ہیں کہ آنے والے زمانے کی اردو بھی اسی زبان کا فطری ارتقا تھی۔

اردو کی ابتدا کو بعض لوگوں نے قیاساً اکبر اور شاہ جہاں کے زمانوں سے منسوب کیا تھا اور مغلیہ لشکر کا رہن منت بتایا تھا۔ انگریزوں کو بھی یہ غلط فہمی زیادہ تر باغ و بہار کے دیباچے میں میرامن کے بیان کی وجہ سے ہوئی تھی۔ سب سے پہلے سرچارلس لائل نے اسے دور کیا۔ گریسن نے ہندستان کا لسانیاتی جائزہ میں اس کا اعتراف کرتے ہوئے اردو کو بالائی دو آبے اور روہل کھنڈ کی زبان قرار دیا تھا۔ شیرانی نے اپنے نظریے کے مطابق اسے پنجاب میں غزنوی دور حکومت سے منسوب کیا۔ دوسرے حضرات اس کی نشوونما کو دہلی اور اس کے آس پاس کے علاقے میں کچھ بعد کے زمانے سے منسوب کرتے ہیں۔ امرت رائے سولھویں اور سترھویں صدی عیسوی میں مغلوں کے لشکر میں اس کی ابتدا کے خیال کو غلط جانتے ہوئے بھی مفید مطلب پاتے ہیں۔ چوں کہ دکنی نظم و نشر کی باقاعدہ ابتدا اس سے پہلے ہو گئی تھی اس لیے وہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ مسلمانوں کی آمد سے جو زبان پیدا ہوئی تھی وہ اردو نہیں بلکہ ان کی ہندی / ہندوی تھی اور اردو بعد میں وجود میں آئی۔ ان کے مطابق جدید اردو قدیم اردو کی فطری ارتقائی شکل نہیں ہے ایک نئی زبان ہے جو فارسی کے غیر فطری اور اچانک غلبے کی وجہ سے سترھویں صدی کے خاتمے اور اٹھارھویں صدی کی ابتدا میں وجود میں آئی تھی۔ وہ اس زبان کو مغلیہ سلطنت کے زوال اور اس کے پیش نظر مسلمانوں میں اپنا تشخص قائم کرنے کی خواہش کا نتیجہ قرار دیتے ہیں اس کی تردید میں بہت کچھ لکھا جاسکتا ہے لیکن اختصار کے خیال سے میں صرف افضل دمتونی ۱۹۳۵ء کے بارہ ماہ سے بکٹ کہانی کی مثال دوں گا۔ اس میں نہ صرف فارسی الفاظ و تراکیب کی کثرت ہے اور ایک دو لفظ کو چھوڑ کر پورے پورے مصرعے فارسی میں کہے گئے ہیں بلکہ بیچ بیچ میں بلا تکلف فارسی اشعار شامل کیے گئے ہیں۔ ادھر ادھر سے کچھ اشعار ملاحظہ ہوں:

نہیں اس درد کی دارو کسی کن	بھئے حیراں سبھی حکمائے ذوق فن
ہوائی کی نہیں جس شخص کو پیر	چہ داند درد دیگر را ارے بیر
چہ سازم چوں کنم کس کن پکاروں	جتن کیا عشق کے غم کا بچاروں

لے ہندستان کا لسانیاتی جائزہ، جلد ۹ حصہ ۱، حاشیہ، ص ۲۲۔ بحوالہ اردو لسانیات

از ٹراکٹر شوکت سبزواری، ۱۹۸۲ء، ص ۱۰

بہ جانم بے دوا آزار عشق است
 ہوں داند کہ ادبیار عشق است
 اگر وہ ٹمک کسی کے ڈنک لایے
 لہر اس کی قیامت لگ نہ جاوے
 اگر زاہد روضہ کو نئے الیشاں
 نماید یک نگاہے سوئے الیشاں
 پیما کی چاہ نے غلبہ کیا رے
 نئے سرسبیں ہمن کوں دکھ دیارے
 ز دیدہ اشک افشا ندن مگر فتم
 حدیث دوست را خواندن مگر فتم
 سکھی میں سو گئی اندر مناجات
 کشادہ گشت بر من باب مناجات
 چہ می بینم کہ منگل گادتی ہیں
 مرے گھر نابیاں سب آؤتی ہیں
 کنھیں تعبیر اس کی پو بتائی
 کہ آخر گشت ایام جدائی
 اگر بردار ہاشی ہچچہ منصور
 نہ ہاشی از درد لدار مجبور

بکٹ کہانی اکبر (متوفی ۱۶۰۵ء) کے زمانے یا جہاں گیر (متوفی ۱۶۲۹ء) کے ابتدائی عہد
 کی تصنیف ہے یہ مغلیہ سلطنت کے انتہائی عروج کا زمانہ ہے۔ مقامی بولیوں کی ایک قدیم صنف
 سخن میں اتنی فارسی داخل ہو سکتی ہے تو فارسی اصناف سخن میں طبع آزمائی کرنے میں فارسیت
 کے غلبے کا قیاس دشوار نہیں۔ بکٹ کہانی کی زبان کو دیکھ کر تو باسانی یہ کہا جاسکتا ہے کہ بعد
 کے زمانے میں اردو میں فارسیت بہت کم ہوتی ہے۔

(۳)

زبان کی پہچان سے زیادہ اردو ہندی کا مسئلہ نسبیہ (NOMENCLATURE) کی وجہ سے
 پے چیدہ ہو جاتا ہے۔ موجودہ دیوناگری کا نام ہندی کب پڑا، ہندی کے مورخین نہیں بتاتے،
 امرت رائے نے بھی اس کی طرف توجہ نہیں دی۔ ہر علیحدہ زبان کا ایک علیحدہ نام ہوتا ہے۔
 تعجب ہے کہ اس زبان کے بولنے اور لکھنے والوں نے قدیم زمانے میں اسے کوئی علیحدہ نام نہیں
 دیا۔ مسلمانوں کے دیے ہوئے ”ہندی“ نام کے مطابق ہندوستان کی تمام زبانیں اور بولیاں
 ہندی ہیں۔ کچھ شخصیں ہوئی تو اس نام سے شمالی ہند کی زبانیں اور بولیاں مراد لی گئیں مزید
 قطعیت میں مسلمانوں ہی نے اس نام کو ایک مخصوص بولی اور اس کی ارتقا پند پر شکل اردو کے

یہ استعمال کیا۔ انگریزوں نے شمالی اور وسط ہند کی بہت سی بولیوں کو اسی ایک نام سے موسوم کیا اور اسی کے ساتھ ایک خاص زبان کو یہی نام دے دیا۔ گریسر سن کو اہل ہندی مانیں یہ نہ مانیں اس کے مطابق جدید ہندی کی ابتدا فورٹ ولیم کالج میں اس وقت ہوئی جب اردو سے عربی فارسی الفاظ خارج کر کے سنسکرت الفاظ داخل کیے گئے تاکہ ہندوؤں کے لیے ایک مشترک زبان بن سکے۔ یہ اردو میں یہی بات مانی جاتی ہے۔ ڈاکٹر سینتی کمار چٹرجی نے سرکاری زبان کمیشن رپورٹ میں اپنے اختلافی نوٹ میں لکھا تھا کہ ہندی انیسویں صدی کے دوسرے اور تیسرے ربع میں اردو سے عربی فارسی الفاظ نکال کر بنی ہے۔ سہ ہندی کی عمر کم ہو یا زیادہ اس کے پرستار اسے قدیم زبان مانتے ہیں۔ اس کے علاوہ جب شمالی ہند کی آبادی کی ایک بہت بڑی تعداد اس کو اپنی زبان مانتی ہے تو وہ پہلے بھی ایک جائز مقام کی مستحق تھی اور اب تو اسے ہندوستان کے آئین اور کئی ریاستوں میں سرکاری زبان کا درجہ دیا جا چکا ہے۔ لیکن ماضی میں ”ہندی“ نام چول کر کئی دوسری زبانوں اور اردو کے لیے بھی استعمال کیا گیا ہے، اس لیے لسانی اور ادبی اعتبار سے الجھاؤ دور نہیں ہوتا۔ اردو کے بھی کئی نام تھے لیکن بالآخر اردو رائج ہو جانے سے یہ مسئلہ حل ہو گیا۔ امرت رائے اس میں بھی ایک سازش دیکھتے ہیں۔ پہلے تو انھیں اس سے پریشانی ہوتی ہے کہ اہل اردو ہندی/ہندوی وغیرہ کو اردو کہتے ہیں۔ وہ ہندی/ہندوی کو قدیم اردو ہندی کہتے ہیں اور اردو کو قدیم اردو کی ارتقائی شکل نہیں مانتے، قدیم اردو/ہندی کو ایک زبان مانتے ہیں۔ اردو کا نام سترھویں صدی کے آخر اور اٹھارویں صدی کی ابتدا کی اس زبان کو دے دیتے ہیں جس میں ان کی رائے میں فارسی کا غلبہ ہو گیا تھا۔ ہندی/ہندوی یا قدیم اردو ہندی کے تصور میں وہ ان لوگوں کے ہم خیال ہیں جو خزانہ الفاظ یا رسم الخط کے فرق کی بنا پر دو زبانوں میں امتیاز نہیں کرتے لیکن جدید اردو کو فارسی کی بنا پر بڑی فراموشی سے حوصلگی سے جدید زبان کا

سہ ہندوستان کا لسانیاتی جائزہ، جلد اول، حصہ اول۔ بحوالہ لسانی مطالعے، اردو اکادمیاں چند

ترقی اردو بورڈ، نئی دہلی، ۱۹۷۹ء، ص ۷۵

سہ لسانی مطالعے، اردو اکادمیاں چند، زبان کا مسئلہ، ص ۳۳

درجہ دے دیتے ہیں۔ اردو کو ٹاٹ باہر کرنے کا یہ نسخہ ان کو بڑا سہل اور کارگر نظر آتا ہے۔ لیکن یہ نسخہ صحیح نہیں۔ اردو اسی زبان کا ارتقائی روپ ہے جو شمالی ہند میں پہلے ہندی، ہندوی، زبان دہلوی اور پھر ریختہ، دکن میں ہندی، ہندستانی، زبان ہندستان، دکنی، گوجری اور ریختہ، پھر شمالی ہند میں اسی زمانے میں زبان اردو، معلیٰ، زبان اردو، محلّائے شاہ جہاں آباد اردو، معلیٰ اور آخر میں اردو کہلائی۔

اردو کا دکنی ادب جب منظرِ عام پر آنا شروع ہوا تو ہندی کے محققین مثلاً شبام سندر داس اور ڈاکٹر دھیر سندر دما وغیرہ نے اسے اردو مان لیا تھا لیکن پھر رائے بدل گئی کیوں کہ اس طرح اردو ادب کی باقاعدہ تاریخ میں کسی سو سال کا اضافہ ہو جاتا تھا۔ اگر دکنی ادب کو اہل ہندی بھی اپنا لیتے تو کوئی حرج نہ ہوتا۔ وہ سارے اردو ادب کو ہندی ادب کی تاریخ میں جگہ دیں اور نصاب میں شامل کریں تو کسی کو کیا شکایت ہو سکتی ہے۔ لیکن انھوں نے یہ دعو کیا کہ دکنی ادب اردو نہیں ہندی ہے۔ امرت رائے اس نقطہ نظر کو نفویت پہنچانے کے لیے بھی نام کی بحث اٹھاتے ہیں۔ ان کے مطابق قدیم مصنفین نے اسے صرف ہندی، ہندوی، دہلوی (دہرت کم) دکنی یا گوجری (دیہ بھی کم) سے موسوم کیا ہے، اردو کسی نے استعمال نہیں کیا۔ لہذا یہ اردو نہیں ہے بلکہ لیکن پہلے تین نام اردو ہی کے پیشرو ہیں۔ تاریخ فرشتہ اور بادشاہ نامہ مؤلف عبدالحمید لاہوری سی اسے ”ہندستانی“ لکھا گیا ہے۔ اس سے زبان دہلوی مراد ہے، وجہی نے سب رس کی تمہید میں اسے ”زبان ہندستان“ لکھا ہے۔ اس سے بھی زبان دہلوی مراد ہے کیوں کہ میر کے تذکرہ نکات الشعر سے معلوم ہوتا ہے کہ ”ہندستان“ دہلی کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ دکنی نے ریختہ بھی استعمال

۱۔ امرت رائے، ص ۲۵، ۲۷، ۱۷۷

۲۔ نقوش سلیمانی، طبع سوم، ۱۹۸۰ء، ص ۵۸، ۱۰۷

۳۔ دیکھیے نکات الشعر مرتبہ مولوی عبدالحمید، ص ۹۲۔ امرت رائے نے عبدالحمید لاہوری کے

بیان سے غلط تفسیر نکالا ہے۔ دیکھیے ان کی کتاب کا ص ۳۳۔ ہندستان سے شمالی ہندستان

تو اکثر مولوی جانتا تھا۔

کیا ہے۔ شمالی ہند کے بعد کے تذکرہ نگاروں نے بھی اسے دکنی کے ساتھ ساتھ ریختہ سے موسوم کیا ہے۔ ان دونوں باتوں سے شمالی ہند اور دکن میں اس زبان اور شاعری کی پہچان بالکل صاف ہو جاتی ہے۔ روگیا یہ خیال کہ قدیم دکنی شعرا نے اردو کا نام نہیں استعمال کیا تو یہ نام ابتدا میں شمالی ہند کے شعرا بھی استعمال نہیں کرتے تھے۔ اس سے یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ دکن یا شمالی ہند کی زبان اردو نہیں تھی ماسی طرح اردو نام اگر بعد میں رائج ہوا تو اس کا یہ مطلب بھی نہیں ہو سکتا کہ یہ نام کسی اور زبان کا تھا جو اس نام کے ساتھ وجود میں آئی۔

نصیر الدین ہاشمی نے صاف طور پر لکھا ہے کہ دکن میں اس زبان کو دکنی شعرا اور مصنفین نے دکنی اور ہندی سے موسوم کیا ہے اور دکنی نے ریختہ بھی استعمال کیا ہے۔ لیکن ”اردو کے نام“ کے تحت ان کی کتاب میں ایک مختصر اندراج کی ابتدا میں یہ جملہ ہے کہ

”شمالی ہند میں اب تک اس جدید زبان کا کوئی نام رائج نہیں ہوا تھا۔“

اس جملے میں رائج کا لفظ کلیدی حیثیت رکھتا ہے اور مصنف کے ذہن میں غالباً یہ بات بھی تھی کہ کوئی جدا گانہ نام نہ تھا۔ چنانچہ انھوں نے آگے چل کر لکھا ہے :

”میرا خیال ہے کہ جس طرح دکن میں اردو کا نام دکنی رکھا گیا اسی طرح

شمالی ہند میں پہلے پہل ریختہ کے نام سے موسوم ہوئی ہوگی۔“

اس بیان کی معنویت بھی اردو کے لیے کوئی خاص نام دیے جانے سے متعلق ہے ورنہ یہ بات انھوں نے پہلے ہی لکھ دی ہے کہ دکنی کو ہندی بھی کہتے تھے۔ لیکن امرت رائے نصیر الدین ہاشمی کے مذکورہ دونوں بیانات کو ”جھوٹا“ کہتے ہیں۔ ان میں انھیں نصیر الدین ہاشمی اور دوسرے لوگوں کی دکنی اور اردو ہندی کے فطری رشتوں کو چھپانے کی کوشش دکھائی دیتی ہے اور اس فرضی لسانی رویے کا عکس نظر آتا ہے جس کے مطابق دکنی کو اردو یا اردو کے قدیم کہنے پر اصرار کیا جاتا ہے۔ امرت رائے اور ان کے ہم خیال دوسرے ہندی مصنفین یا ایک دو اردو کے مصنف اس کو لائق بحث سمجھتے رہیں لیکن اس میں ذرا بھی شبہ نہیں کہ دکنی زبان اور اس کا ادب اردو ہی ہے۔

زبانوں کی چند متفرق کتابوں کو جو کسی خاص پس منظر میں اردو رسم الخط میں لکھ دی گئی ہیں اہل اردو نے کبھی اردو شمار نہیں کیا۔ دکنی کتابیں تسلسل و تواتر کے ساتھ اردو رسم الخط بلکہ ابتدا میں عربی خط میں لکھی گئی ہیں۔ ان کی فقہا ہندی اور فارسی کی ملی جلی وہ فصلا ہے جو اردو زبان و ادب کی ابتدا اور ترقی کا باعث ہوئی۔ اصناف سخن اور ان کی روایت فارسی ہیں۔ جاہا عنوانات فارسی میں لکھے گئے ہیں۔ فارسی مثلوں کے ترجمے کیے گئے ہیں۔ نشر میں زیادہ تر جہلوں کی ساخت فارسی کے طرز پر ہے۔ ہندو دیوالا کے ساتھ ساتھ اسلامی روایات بھی موجود ہیں۔ امرت رائے کو شکایت ہے اور دوسروں کے بارے میں اس طرح کی شکایتیں اہل ہندی کے ساتھ مخصوص ہیں، کہ دکنی کتابیں جس رسم الخط میں لکھی گئی ہیں اس میں سنسکرت اور ہندی الفاظ ٹھیک سے نہیں لکھے جاسکتے تھے وہ اسے بھول جاتے ہیں کہ ان کے مصنفین نے ان کو اسی طرح لکھا ہے اور شاید وہ کوئی دشواری محسوس نہ کرنے ہوں گے۔ اردو کی ہندی بنیادوں کو چھپانے کی کوششیں اہل اردو کا مشغلہ کبھی نہیں رہا۔ اردو کی ابتدا اور اردو زبان کی تحقیق و تنقید وغیرہ میں اہل اردو ہمیشہ ہندی کی نشان دہی کا خیال رکھتے ہیں۔ اردو کا کوئی ضخیم لغت ایسا نہ ملے گا جس میں الفاظ کی اصل بتانے میں دوسری زبانوں کی طرح سنسکرت اور ہندی کی نشان دہی نہ کی گئی ہو۔

مگر اہم بلی کی تحقیق کے مطابق سب سے پہلے مصحفی نے ۱۷۷۶ء کے لگ بھگ زبان کے لیے اردو کا لفظ مندرجہ ذیل شعر میں استعمال کیا ہے:

خدا رکھے زبان ہم نے سنی ہے میر و مرزا کی

کہیں کس منہ سے ہم اے مصحفی اردو ہماری ہے

اس کا ذکر کر کے امرت رائے لکھتے ہیں کہ اردو کے محقق عموماً اس تحقیق کو تسلیم کرتے ہیں۔ اب چوں کہ اردو کے محقق جس بات کو تسلیم کرتے ہیں اس کی تردید امرت رائے کے لیے ضروری ہے۔ اس لیے کہتے ہیں کہ شعر بعد کا بھی ہو سکتا ہے، یہاں تک کہ آخر عمر کا۔ اس طرح وہ اس

نام کے استعمال کو مصحفی کے سنہ وفات یعنی ۱۸۲۳ء تک کھینچ لے جانا چاہتے ہیں۔ ان کو معلوم نہیں کہ مصحفی نے اردو کا استعمال ایک اور شعر میں کیا ہے جو اگرچہ ۱۷۷۶ء سے پہلے کا نہیں ہے لیکن یقینی طور پر سودا کے انتقال (۱۷۸۱ء) اور میر کے انتقال (۱۸۱۰ء) کے درمیان کے زمانے کا ہے سودا پر چوٹ کرتے ہوئے ایک قصیدہ شہر آشوب میں مصحفی نے کہا ہے:

مضمون و معانی سے نہیں بہرہ کچھ اس کو

سچ پوچھو تو اردو کی فقط حفاف زباں ہے

بقلم محمود شیرانی، تحسین نے اس سے پہلے نو طرز مرتع میں ”زبان اردوئے معلیٰ“ لکھا ہے۔ یہ کتاب ۱۷۷۸ء اور ۱۷۷۹ء کے درمیان لکھی گئی۔ دریائے لطافت میں جس کا سنہ تصنیف امتزاج نے ۱۸۰۲ء کے بجائے ۱۸۰۸ء لکھا ہے، انشاء نے زبان کے نام کے طور پر بکثرت ”اردو“ استعمال کیا ہے۔ ان شواہد سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ بول چال میں زبان کا یہ نام کافی پہلے آگیا ہو گا۔ امرت رائے اسے زیادہ پرانا اس لیے نہیں ماننا چاہتے کہ اردو کی عمر کو اسی نام سے جوڑنا چاہتے ہیں۔ یعنی اردو لیس وہی زبان ہے جو اس نام کے ساتھ وجود میں آئی۔ اسی مقصد سے میر حسن کے تذکرہ سخن آفرینان ہندی اور مصحفی کے تذکرہ ہندی کے ناموں کا ذکر کرتے ہیں لیکن اسے نظر انداز کر دیتے ہیں کہ ان تذکروں کے متن میں جا بجا اردو کے لیے ریختہ کا نام استعمال کیا گیا ہے۔ اس سے پہلے میر نے نکات الشعرا (۱۷۵۳ء) میں ریختہ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

”... فن ریختہ کہ شعر نیست بطور شعر فارسی ہر زبان اردوئے معلیٰ شاہ جہاں

آباد دہلی“

۱۔ قصائد مصحفی قلمی، قصیدہ ۳۳، خدا بخش لائبریری، پٹنہ

۲۔ پنجاب میں اردو، ص ۲

۳۔ اردو کی نشری داستانیں از ڈاکٹر گیان چند جین، ۱۹۶۹ء، ص ۲۴، ۲۵، ۲۶

۴۔ امرت رائے، ص ۲۵۵

۵۔ نکات الشعرا مرتبہ مولوی عبدالحق، ص ۱

ان الفاظ میں وہ شاہجہاں آباد کو پکڑ لیتے ہیں۔ یہ نہیں دیکھتے کہ اس کے ساتھ دہلی بھی استعمال کیا گیا ہے جس کا اشارہ قدیم شہر کی طرف ہے، صرف شاہجہاں کے دہلی کی طرف نہیں۔ پھر یہی ایک قدیم تذکرہ نہیں۔ ۱۵۲ء وہی میں دکن میں خواجہ خاں حمید اورنگ آبادی نے گلشن گفتار لکھا۔ اس تذکرے میں نصرتی (متوفی ۱۰۸۵ھ) کے ذکر میں ”زبان ہندوی“ اور ”ریختہ“ دونوں کا استعمال کیا گیا ہے:-

”نسخہٴ مدالنت بہ زبان ہندوی بہ نزاکت تمام و مضامین پر سرانجام ترتیب دادہ۔ خطاب ملک الشعرائی یافتہ در تعریف زلف دوست از ریختہ ادست“۔
ان مثالوں سے ہندی، ہندوی، زبان دہلوی، ریختہ، اردو، معلیٰ اور اردو کے مفہوم کا تسلسل ثابت ہوتا ہے۔ بیسویں صدی میں محمود شیرانی نے صاف لکھا ہے:-
”اردو کا سب سے قدیم نام ہندی یا ہندوی ہے“

سید سلیمان ندوی نے اردو کے قدیم نام ہندی، ہندوی اور ہندستانی لکھے ہیں۔ امرت رائے کو ہندی، ہندوی، دہلوی، دکنی کے نام فارسی اور اردو کے مؤرخوں، تذکرہ نگاروں اور محققوں ہی سے ملے ہیں، لیکن وہ صدیوں کے مسلسل و مربوط تحریری مآخذ کے مفہوم کو بدل دینا چاہتے ہیں۔ ہندی، ہندوی اور دہلوی کے نام انھوں نے ایک ہی زبان کے لیے استعمال کیے ہیں لیکن ایک جگہ ڈاکٹر مسعود حسین خاں سے اختلاف کرتے ہوئے یہ بھی لکھ دیا ہے کہ ”د زبان دہلوی“ دہلی کے عام لوگوں کی زبان نہ تھی بلکہ شاہی اردو IMPERIAL URDU تھی۔

اب انگریزوں کے زمانے کو لیجیے، اردو ہندی کے قصبے کے جائزے میں ڈاکٹر حکیم چند سیر لکھتے ہیں:

”ہندی کو ہندی کے نام سے کبھی موسوم نہیں کیا گیا۔ ناگری کسی زبان کا نام تھا بلکہ ایک رسم الخط تھا۔ شور اور ڈک جیسے اس کے استعجاب حامی بھی

۱۔ گلشن گفتار مرتبہ سید محمد، طبع اول، ص ۷

۲۔ امرت رائے، ص ۲۴۱

۳۔ پنجاب میں اردو، ص ۲۳

میں ہندوستانی منظر نگاری کہتے تھے ۲

انگریز بھی ہندی / ہندو کی کواردو کے لیے استعمال کرتے تھے۔ ابتدا میں انھوں نے ”ہندوستانی“ بھی اردو کے لیے استعمال کیا تھا۔ جب زبان کے اختلافات بڑھے تو انھوں نے اعلیٰ اردو اور اعلیٰ ہندی کو الگ کر کے دونوں زبانوں کی مشترک آسان شکل کو ہندوستانی کا نام دیا۔ یہ زبان بھی ہندی کے آسان اسلوب کے مقابلے میں اردو کے آسان اسلوب سے زیادہ قریب تھی کیوں کہ اس میں فارسی کے مروج الفاظ زیادہ استعمال ہوتے تھے۔ اس زمانے میں انگریزوں نے یا ان کے زیر اثر کسی اور نے ہندی / ہندو کی استعمال کیا ہے تو اس سے صرف ہندوؤں کی سنسکرت آمیز جدید ہندی مراد لی ہے، وہ زبان نہیں جس کو امرت رائے ہندوؤں اور مسلمانوں کی مشترک اور فارسی کی آمیزش والی زبان کہتے ہیں۔ خود امرت رائے نے گلکرسٹ کا جو اقتباس درج کیا ہے اس میں ”ہندوئی“ کے بجائے ”ہندوئی“ استعمال کیا گیا ہے۔ دونوں کا لفظی فرق ظاہر ہے۔ اول الذکر کا تعلق ”ہند“ سے ہے اور موخر الذکر کا ”ہندو“ سے۔ گلکرسٹ نے اس زبان کو ہندوؤں کی مخصوص ملکیت قرار دیا ہے اور اس سے وہ قدیم زبان مراد لی ہے جو مسلمانوں کے حملے سے پہلے تھی۔ امرت رائے کے لیے یہ بڑا نازک مقام تھا۔ انھوں نے اگر زبان کی اس بنیادی کردار سازی کو قبول کر لیا تو اس پر نہ مجھے کوئی تعجب ہے اور نہ اعتراض۔ کیوں کہ ہندو اگر اپنی زبان کو اپنی اصلی حالت میں محفوظ رکھنا چاہتے تھے اور انھوں نے اسے محفوظ بھی رکھا تو اس میں کوئی برائی نہیں۔ لیکن پھر امرت رائے کو اسی زبان کی نشوونما سے سروکار رکھنا چاہیے تھا اور اس مشترکہ زبان ہندی / ہندو کی پھر میں نہیں بڑھنا چاہیے تھا جو ایک طرف سنسکرت اور بھاسکا اور دوسری طرف فارسی و عربی کے گھٹتے بڑھتے تناسب کے ساتھ ارتقا کی منزلیں طے کر رہی تھی۔ اگر زبان کے ایک روپ سے بحث کی جائے اور دوسرا روپ ذہن میں ہو تو ذہنی اور جذباتی کش کش کا یہی نتیجہ برآمد ہو سکتا ہے جو اس کتاب میں برآمد ہوا ہے۔

انگریزی دور حکومت میں اب ہندوؤں کا ایک طبقہ اپنی زبان کا سلسلہ اسی زبان سے لا رہا تھا جس کی طرف گلکرسٹ نے اشارہ کیا ہے اور ایک نیا روپ دینے کے لیے کوشاں تھا۔ اس کا آغاز بلکہ میں اسے از سر نو آغاز کہنا زیادہ صحیح سمجھوں گا، فورٹ ولیم کالج (۱۸۰۰ء) سے ناگری رسم الخط میں لٹوالال جی اور سدل مشر کی چند کتابوں کی اشاعت سے ہوا۔ پریم ساگر میں لٹوالال جی کی صراحت دیکھیے:

”ایک زمانے میں بیاس دیو کی تخلیق شریعت بھاگوت کے دسویں حصے کی کہانی چترنج مشر نے دہرائے، چوپائی میں برج بھاشا میں لکھی۔ اس مدرسے کے لیے مارکولس ویلزی گورنر جنرل کی حکومت میں جان گلکرسٹ کی اجازت سے سمیت ۱۸۶۰ء میں لٹوالال جی کو ہی برہمن گجراتی آگرے والے نے جس کی تلخیص مسلمانوں کی زبان (دیامنی بھاشا، چھوڑ کر دلی آگرے کی کھڑی بولی میں) کی نام پریم ساگر رکھا ہے۔“

پریم ساگر کے بارے میں جان گلکرسٹ لکھتے ہیں:-

”پریم ساگر جو ایک نہایت ہی خوب صورت کتاب ہے لٹوالال جی نے ... برج بھاشا کی خوبصورتی و پاکیزگی کے ساتھ کھڑی بولی میں انگریزی ہندوستان کے ہندو عوام کے وسیع طبقے کے حقیقی استفادے کے نظریے سے لکھا ہے۔“
شکنتلا کے متعلق لکھتے ہیں:

”شکنتلا کا دوسرا ترجمہ کھڑی بولی یا ہندوستان کی خالص بولی ... میں ہے۔

ہندوستانی سے مختلف یہ صرف اسی بات میں ہے کہ عربی و فارسی کا لفظ چھانٹ

۱۔ ہندی عبارت کا ترجمہ، منقول از اردو سے ہندی تک از ڈاکٹر عبد اللہ دود، نسیم بک ڈپو،

لکھنؤ، ۱۹۷۶ء، ص ۲۹

۲۔ اردو سے ہندی تک از ڈاکٹر عبد اللہ دود، ص ۳۱۔ یہ اقتباس گلکرسٹ اور اس کا عہد از

محمد شفیق صدیقی سے لیا گیا ہے۔

دیا جاتا ہے۔

امتداد زمانہ کے ساتھ انگریزیveldari ہیں ہندوی کے اسی مفہوم کا بول بالا تھا۔ پٹنہ سی کورٹ کے سٹیج مسٹر جی۔ جے۔ مورس نے ۱۸۳۶ء میں لکھا تھا:

”فارسی کے بجائے ہندستانی بخط فارسی اور ہندوی بخط ناگری یا کیتھی میں سے کسی ایک کو رائج کرنا ضروری ہو تو موخر الذکر کو اپنا یا جائے تاکہ فارسی کا اخراج پوری طرح ہو جائے۔“

بابورا جیندر لال منتر ۱۸۶۴ء میں لکھتے ہیں:

”ہندوستانی کی ابتدائی صورت ہندوی ہے جو عام طور پر ہندو لوگ بولتے ہیں۔ مسلمانوں کی اردو اسی سے نکلی ہے۔۔۔ اس وقت ہندستان میں تہنی زبانیں رائج ہیں ان میں ہندی سب سے زیادہ اہم ہے۔ ہندوی زبان جن گھروں میں بولی جاتی ہے وہ ہندو معاشرت کے مہذب ترین طبقے سے تعلق رکھتے ہیں۔“

آپ نے دیکھا کہ نظام تسبیہ کے الجھاؤ کا سلسلہ کہاں سے کہاں تک پہنچتا ہے۔ ہندی/ہندی اگر واقعی ایک مشترک زبان کے نام تھے تو ایک فرد انھیں اپنی زبان اور رسم الخط کے لیے اپنا لیتا ہے اور مشترک زبان اور دوسرے رسم الخط کو دوسرے فرقے کے حوالے کر دیتا ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کٹری بولی کی نشوونما فارسی اور عربی الفاظ کی بڑھتی ہوئی آمیزش اور فارسی رسم الخط کی رہین مفت تھی۔ رختہ رختہ اس نے اپنے اس روپ میں ملک میں رابطے کی زبان اور علمی و ادبی اظہار کے ایک ہم گیر وسیلے کی حیثیت حاصل کر لی تھی۔ دوسری طرف ادھی اور اس سے زیادہ برج بھاشا دیوناگری رسم الخط میں پروان چڑھ رہی تھیں۔ ان کا رسم الخط زیادہ وسیع علاقے میں پھیلا ہوا تھا لیکن زبان زیادہ بڑے علاقے میں پھیلنے کی صلاحیت سے محروم تھی۔ اہل ہندی زیادہ تر برج بھاشا کو اپنا لے ہوئے تھے۔ کٹری بولی نشر کی طرف ان کی توجہ انیسویں

۱۔ اردو سے ہندی تک، ص ۳۱۔ گلکرسٹ نے ایک موقع پر ”اصلی کٹری بولی“ استعمال کیا ہے۔

۲۔ اردو کے مسائل اور محکمہ چندریشور، ص ۲۷ سے ایضاً، ص ۱۰۰

صدی کی ابتدا میں اردو کا رواج اور ادبی ترقی دیکھ کر ہوئی۔ کھڑی بولی ہندی نشر کا روپ سامنے آنے کے بعد بھی شاعری کی زبان برج بھاشا ہی تھی۔ یعنی نشر کھڑی بولی میں لکھی جاتی تھی اور شاعری برج بھاشا میں کی جاتی تھی۔ کھڑی بولی کو شاعری کے لیے بھی استعمال کرنے کی کوشش انیسویں صدی کے آخر میں کی گئی۔ ہندی ادب کے بعض مورخ اسے تسلیم کرتے ہیں۔ دوسرے مورخ اگر اس کی تاریخ کو بہت پیچھے لے جانا چاہتے ہیں تو انھیں اس کا اختیار ہے کہ وہ اپنی زبان اور ادب کی تاریخ کو جس طرح چاہیں بڑھائیں اور پھیلائیں۔ اختلاف اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ وہ اردو زبان و ادب کی تاریخ کو مسخ اور محو کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اردو ادب کی تاریخ کے ہر دور میں ہندو شاعر اور ادیب ہوئے ہیں اور یہ سلسلہ اب بھی جاری ہے۔ کئی ہندو شاعروں اور ادیبوں مثلاً دیانند کرسن، رتن ناتھ سرشار، درگا سہائے سرور، چکبست، پریم چند، فراق اور کرشن چندر کا شمار بڑے شاعروں اور ادیبوں میں ہوتا ہے۔ بڑے اور قابل ذکر ہندو شاعروں اور ادیبوں کی تعداد میں سب سے زیادہ اضافہ اسی دور میں ہوا ہے جس کو فارسیت کے غلبے کا دور کہا جاتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ فارسیت مغائرت کا سبب نہیں ہے۔ اس کے برعکس ہندی میں انیسویں صدی کی ابتدا سے اس وقت تک کوئی بڑا مسلمان شاعر یا ادیب نہیں پیدا ہوا۔ ابتدا میں اور بقول امرت رائے پانچ چھ سو سال تک زبان اور ادب اگر ایک ہی تھا تو یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ اس کی تقسیم فارسی الفاظ کے اضافے کی وجہ سے ہوئی یا ان کو خارج کرنے کی وجہ سے۔ لسانیاتی اعتبار سے ابتدائی زبان کی روشنی میں یا اس وقت بھی دونوں زبانوں کو ایک کہتے رہنا محض ایک فنی یا تکنیکی قسم کی بات ہو کر رہ گئی ہے اس پر اگر اس طرح زور دیا جائے کہ دونوں میں سے کسی کی نفی مقصود ہو تو اس سے نہ پہلے کوئی فائدہ ہوا اور نہ اب ہو سکتا ہے۔ دونوں زبانوں یا ایک زبان کے دوروں کا اختلاف دراصل ذخیرہ الفاظ کی مجموعی نوعیت اور دو رسم الخطوں کا اختلاف ہے۔ اسے صدق دل سے قبول کر لینا چاہیے اور ایک دوسرے پر اصرار تراشی سے گریز کرنا چاہیے۔ تفریق کا باعث کوئی زبان نہیں وہ منطق ہوتی ہے جو کسی دوسری زبان کی نفی کرتی ہے۔

(باقی آئندہ)

مجیب صاحب کی یاد میں

ماہنامہ جامعہ کا خصوصی نمبر

ماہنامہ جامعہ نے مجیب صاحب کی یاد میں جو خصوصی نمبر شائع کیا ہے وہ دو حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے حصے میں ان کی شخصیت، کارناموں اور طرز نگارش پر مضامین شامل کیے گئے ہیں تو دوسرے حصے میں ان کے مضامین کا ایک انتخاب دیا گیا ہے۔ پہلے حصے میں ۱۹ مضامین شامل ہیں جو تقریباً ایک سو چالیس صفحات پر محیط ہیں اسی طرح ان کی نگارشات کا انتخاب ایک سو تیس صفحات پر مشتمل ہے۔ ادارہ مجیب صاحب کی خودنوشت سوانح کے ترجمے کے علاوہ مدیر جامعہ نے روسی ادب کے عنوان سے ایک مقالہ بھی تحریر کیا ہے۔ نیرہ یادگار تصویروں کے ہمراہ مجیب صاحب کی تحریروں کے نین عکس بھی اس خاص نمبر میں شامل ہیں۔

پہلے آٹھ مضامین مجیب صاحب کی سیرت و کردار کے عکاس ہیں اور باقی مضامین میں ان کی تخلیقات اور فکر و دانش پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

جناب ضیاء الحسن فاروقی نے ان کی خودنوشت سوانح کا جو ترجمہ کیا ہے وہ انتہائی شگفتہ اور موثر انداز بیان کا حامل ہے، اس کے علاوہ پروفیسر محمد امین نے جو مضمون اپنے والد پر سپر و قلم کیا ہے ان دونوں کے مطالعے سے مجیب صاحب کی شخصیت آئینہ ہو جاتی ہے۔ یہ دونوں مضامین پڑھنے سے تعلق رکھنے والے بیگم صاحبہ عابد حسینی کا مضمون ”کچھ یادیں کچھ باتیں“ اثر انگیز ہے اس کا جذباتی انداز بیان دل پر نقش ہو جاتا ہے۔

پروفیسر شمس الرحمن نے ”شخصیت کے چند دلکش پہلو“ کے عنوان سے جو مقالہ تحریر کیا ہے اس میں مجیب صاحب کی شخصیت کا خاکہ بڑی خوبی سے پیش کیا گیا ہے۔ اولاد احمد صدیقی نے —

”محیب صاحب۔ بیشیت مسلم دانش ور“ جو مقالہ لکھا ہے وہ اس مجموعے کے بہترین مقالوں میں شمار کیا جاسکتا ہے، اس میں جس شگفتہ انداز سے انھوں نے محیب صاحب کی فکر و شخصیت پر روشنی ڈالی ہے وہ بے حد نئی تلی ہے۔ اس مضمون کو پڑھ کر ہر قاری محسوس کر سکتا ہے کہ یہ ان مضامین سے بالکل الگ ہے جو عموماً شخصیتوں کو خراج عقیدت پیش کرنے کے لیے لکھے جاتے ہیں۔ اس میں محیب صاحب کی جو سچی ترجمانی کی گئی ہے اور جس طرح انھیں اس دنیائے آب و گل کے ایک ممتاز اور خوبوں کے حامل انسان کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس میں ذرہ بھر بھی مبالغہ آفرینی یا مبالغہ آرائی کا سہارا نہیں لیا گیا ہے۔

روسای ادب پر ضیاء الحسن فاروقی صاحب کا مضمون انتہائی ایجاز و اختصار کے ساتھ ایک جہان معنی اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔ محیب صاحب کے متوازن انداز فکر کو قارئین کے سامنے بہ تمام و کمال پیش کرنے میں وہ کامیاب رہے ہیں اور یہ کوئی معمولی بات نہیں ہے۔

محیب صاحب کی ڈراما نگاری پر شمیم حسنی کا مضمون تنقید کے بہترین اصولوں پر پورا اتر رہا ہے اسی طرح سید نفی حسین جعفری نے ”دنیا کی کہانی محیب صاحب کی زبانی“ پر جو مضمون سپرد قلم کیا ہے۔ وہ یوں کامیاب ہے کہ اس میں کتاب کی خوبوں کو مختلف اور موثر انداز میں پیش کیا گیا ہے۔

سلامت اللہ صاحب اور عبداللہ دولی بخش قادری کی نگارشات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ محیب صاحب ایک بہترین معلم ہی نہیں بلکہ فن تدریس و تعلیم کے تمام نشیب و فراز سے کما حقہ واقفیت رکھتے تھے۔

عبداللطیف اعظمی صاحب کا مضمون محیب صاحب کی شخصیت اور اسلوب نگارش پر ایک اچھی کاوش ہے۔ ایک اچھا اور سچے معلم کی حیثیت سے جو امتیازی خصوصیات ان میں تھیں اس کا انھوں نے صحیح طور پر ادراک کیا ہے مگر ان کے اسلوب نگارش کے متعلق جو یہ تحریر فرمایا ہے کہ ”اس میں ابہام یا دو معنویت ہے جسے انگریزی میں AMBIGUITY کہتے ہیں۔“ یہ تبصرہ ناقابل

فہم ہے۔ محیب صاحب کے طرز نگارش کو ابہام سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ ابہام ایک اچھے اور سچے محکم کی خوبی کسی طرح بھی نہیں ہو سکتا۔ ان کا انداز نگارش انتہائی مدلل، سادہ اور ادائیگی مطالب کے لیے مطلوبہ حد تک ہی تفصیل کا حامل ہوتا ہے۔ وہ غیر ضروری تفصیل میں نہیں جلتے۔ اس کے علاوہ ”ابہام“ اور ”دو معنویت“ دونوں کا ایک ہی مفہوم میں استعمال محل نظر ہے۔

مجیب صاحب کے طرز نگارش کے ایک خاص پہلو کی طرف کسی نے اشارہ نہیں کیا ہے۔ یا ممکن ہے کیا ہوا اور وہ میرے علم میں نہ ہوا اور وہ ہے ”مغربی طرز نگارش“۔ اردو میں تحریر کے جتنے اسلوب ملتے ہیں وہ سب مشرقی ہیں۔ مجیب صاحب کا طرز نامخصوص ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ انگریزی میں سوچتے تھے اور اردو میں لکھتے تھے اسی بنا پر ان کی اردو تحریروں میں فارسی ترکیبیں اور واو عاطفہ انتہائی کم یا ب ہیں۔ ان کی تحریر میں اضافت کا دور دور تک پتہ نہیں چلتا یہاں تک کہ ”غالب پر ایک نظر“ والے مضمون میں جہاں انھوں نے غالب کے فارسی نما اشعار کی مثالیں دی ہیں وہاں بھی ان کے مضمون میں فارسی ترکیبوں اور اضافتوں کا پتہ نہیں چلتا۔

بہر حال ضیاء الحسن فاروقی صاحب مبارک باد کے مستحق ہیں کہ انھوں نے مجیب صاحب پر یہ خاص نمبر نکال کر ان کی شخصیت کو آئینہ کر دیا ہے۔ اس کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ خفائے سے سروکار رکھا گیا ہے۔ اور اس قسم کے نمبروں میں جو مدح سرائی اور مبالغہ آرائی ہوتی ہے اس سے یہ نمبر یکسر پاک ہے اور یہ کوئی معمولی کا نامہ نہیں ہے۔ اس کے لیے فاروقی صاحب بجا طور پر تحسین و آفریں کے مستحق ہیں۔ مجیب صاحب کی شخصیت کا ہر پہلو اس میں کھل کر سامنے آ گیا ہے۔ بحیثیت مسلمان، دانش ور، ادیب، موعظ، ماہر تعلیم اور ایک صاحب کردار انسان (فرشتہ نہیں) کے مجیب صاحب کا جو خاکہ ہماری نگاہوں کے سامنے آتا ہے وہ نہایت روشن، واضح اور مدلل ہے۔

ڈاکٹر بیغوب عمر

عثمانیہ یونیورسٹی

حیدرآباد

تبصرہ و تعارف

تبصرے کے لیے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے

مصنف و ناشر: ڈاکٹر بدر الدین

ملنے کا پتہ: مکتبہ جامعہ لٹنڈ جامعہ نگر نئی دہلی ۵۰

قیمت: ۵۰ روپے

چند مصری ناول اور افسانے

ایک تحقیقی مطالعہ

اردو زبان میں عربی ادب کے تعارف کا کام بہت پہلے شروع ہو چکا ہے تاریخ، شاعری، ہجری ادب وغیرہ پر بہت سی کتابیں شائع ہو چکی ہیں، عربی ناول اور افسانوں کا تعارف باقی تھا۔ یہ خدمت ڈاکٹر حافظ بدر الدین صاحب کے ہاتھوں انجام پائی جو عالم دین بھی ہیں اور جامعہ ملیہ اسلامیہ کے شعبہ اسلامیات و عرب ایرانیٹس اسٹڈیز میں عربی زبان و ادب کے استاد بھی۔

مصنف نے موضوع کتاب کا وسیع مطالعہ کیا ہے اور پھر اپنے مطالعہ کا حاصل کتابی شکل میں پیش کر دیا ہے۔ بیسویں صدی کا کوئی مشہور اور قابل ذکر ناول نگار ایسا نہیں ہے جس کا تذکرہ انھوں نے اپنی کتاب میں نہ کیا ہو، متعدد عربی ناولوں کے پلاٹ اردو زبان میں سلیقہ کے ساتھ پیش کرنے میں وہ کامیاب ہیں اور اردو دلوں اور حلقہ کے شکر یہ کے مستحق ہیں۔

اس کتاب میں نجیب محفوظ کی ثلاثیات کا مطالعہ کرتے وقت مجھے احساس ہوا کہ جس قدر سیر حاصل بحث ان کتابوں پر کی گئی ہے کاش دوسرے مصنفین کی بعض کتابیں بھی اس تفصیل کی مستحق ہوتیں۔

توفیق الحکیم کی مضمونہ من المشرق میں ایمان کا کردار اسلامی تعلیمات کا ترجمان نظر آتا ہے۔ علامہ محمد امجد علی دہلوی کی دور کی سیاسی کشمکش، جریدا وراس کے رقصہ کی دلچسپیاں ایک مسلم

عہد کی عکاسی کرتی دکھاتی جیتی ہیں۔

اردو نوسطہ المصردیا میں عربوں کی فتوحات کے سہا ب بیان کرتے ہوئے بھی انھوں نے مسلمانوں کی خوش اخلاقی سے بے حد متاثر ہے۔

غرض مجموعی لحاظ سے یہ کتاب مصری ناول نگاری کے ساتھ بہت سی ندرہیں سماجی اور تاریخی اقدار کی آئینہ دار نظر آتی ہے۔ اس لیے نفع ہے کہ عربی زبان کے طلبہ اور اساتذہ کے علاوہ اردو زبان میں عالمی ادب کے شائقین بھی اس سے خاطر خواہ فائدہ اٹھائیں گے۔

جہاں تک کتاب کی زبان کا تعلق ہے مصنف کی تخریر نہایت صاف اور شگفتہ ہے۔ کہیں کہیں تو انھوں نے ادب و دانش کے پھول کھلائے ہیں، زبان و ادب کے جوہر دکھائے ہیں۔

عربی کتابوں سے مسلسل اخذ و استفادہ کا اثر کہیں کہیں ضرورت سے زیادہ ہے اور عربی کے وہ الفاظ اردو میں آگئے ہیں جو عام استعمال میں نہیں آتے جیسے تعالید، تقریب، قصہ صغیرہ، وغیرہ۔

صفحہ ۲۷ پر انھوں نے ہفت روزہ رسالہ دوضہ الیوسف کا ذکر کیا ہے اس کا صحیح نام دو ذالیوسف ہے یہ ایک اداکارہ کا نام ہے جس نے اداکاری چھوڑ کر مصافحہ کا پیشہ اختیار کیا تھا اور اپنے رسالے کا نام خود اپنے نام پر رکھا تھا۔

ان چند معمولی فروگزاشتوں سے قطع نظر جن سے کسی بھی کتاب کا خالی ہونا مشکل ہے، یہ کتاب اپنے موضوع پر اردو زبان میں بیش قیمت اضافہ ہے اور اس لائق ہے کہ اصحاب ذوق اور خاص طور پر عربی زبان کے طلبہ اس سے فائدہ اٹھائیں۔

محسن عثمانی

قیمت: فی شمارہ

دو روپے

جامعہ

سالانہ قیمت

۲۳ روپے

شمارہ ۵

بابت ماہ مئی ۱۹۸۷ء

جلد ۳۸



فہرست مضامین

۳ ضیاء الحسن فاروقی شذرات

۷ ڈاکٹر ابو محمد سحر ہندی/ہندوی پر ایک نظر

۳۷ ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم خطبہ صدارت

جشن زریں دار المصنفین اعظم گڑھ

۴۴ محمد عرفان ڈاکٹر صاحب: دانشوری اور تصور مذہب

ایک رپورٹ

مجلس ادارت

پروفیسر مسعود حسین

ضیاء الحسن فاروقی

پروفیسر علی اشرف

ڈاکٹر سلامت اللہ

مدیر

ضیاء الحسن فاروقی

مدیر معاون

عبداللطیف اعظمی

خط و کتابت کا پتہ

ماہنامہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

طابع و ناشی: عبداللطیف اعظمی۔ مطبوعہ: بریلی آئٹ پریس۔ پتہ دی باؤس، میانگنج، نئی دہلی ۲

شذرات

۱۹۷۹ء میں ۳۳ مئی کو ڈاکر صاحب کا انتقال ہوا تھا، ہر سال یہ مہینہ آتا ہے تو مرحوم کی یاد کی کسک شدید ہو جاتی ہے۔ اس سال انجی فروری کے فائل میں جامعہ میں ان کی ۹۰ ویں سالگرہ کا جشن اعلان ہونے پر منایا گیا۔ اس موقع پر ان کی یاد میں اسلام اور عصر جدید کا ایک خاص شمارہ شائع کیا گیا جو تقریباً سب کا سب انھیں کے منتخب خطوط، مضامین اور تقریروں پر مشتمل ہے جنہیں تاریخ دار مرتب کیا گیا ہے تاکہ مرحوم کی شخصیت کے کچھ خدو خال انھیں کے آئینہ لفظ و معنی میں دیکھے جاسکیں۔ ہمارے خیال میں اس مجموعے میں ایک خاص کمی رہ گئی تھی اور وہ یہ کہ ۱۹۷۵ء میں دارالمصنفین کے جشن زریں کے موقع پر ڈاکر صاحب نے جو تقریر کی تھی وہ بروقت دستیاب نہ ہو سکی، اور اسے ہم اسلام اور عصر جدید کے اس خاص شمارے میں شامل نہ کر سکے۔ اب وہ مل گئی ہے اور اسے ہم جامعہ کے اس شمارے میں شائع کر رہے ہیں۔ جشن ڈاکر کے موقع پر ڈاکر حسین انٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کے زیر اہتمام ایک سمپوزیم بھی منعقد ہوا تھا جس کا عنوان تھا: ڈاکر صاحب۔ دانش وری اور تصور مذہب۔ اس سمپوزیم کی ایک مختصر سی رپورٹ بھی اس شمارے میں شائع کی جا رہی ہے جسے ہمارے انٹی ٹیوٹ کے ساتھی محمد عرفان صاحب نے تیار کیا ہے۔

رسالہ جامعہ کا پہلا شمارہ جنوری ۱۹۷۳ء میں نکلا تھا ڈاکر صاحب اس وقت جرمنی میں تھے اس شمارے میں ان کے دو خط و مکتوب جرمنی کے عنوان سے چھپے تھے۔ ان میں سے ایک خط ۲۲ جنوری ۱۹۷۳ء کا ایک حصہ مغرب میں مشرقی مبلغ کے ذیلی عنوان سے شائع ہوا تھا پھر ڈاکر صاحب رسالہ جامعہ کے پہلے شمارے کے لکھنے والوں میں تھے اس لیے جی چاہتا ہے کہ آج ان کی یاد میں خصوصیت کے ساتھ ہم خط کے اس حصے کو یہاں نقل کر دیں یہاں بھی اسلوب و ہی ہے جو خاص ڈاکر صاحب کا تھا۔ انھوں نے لکھا تھا:

مولانا صاحب کی تشریف آوری کے متعلق مجھے کوئی اطلاع نہیں ملی اور نہ ان کے یادگیر مبلغین کے ورود مسعود میں مجھے زیادہ دلچسپی ہے۔ ہاں یہ خبریں سن کر دل ہی دل میں کڑھتا ہوں، بھلا جن کے گرد و پیش اور بہت ہی قریب کفر و ضلالت کی کالی سے کالی گھٹائیں چھائی ہوں اور جن کے پیر تلے کی زمین کا ہر ذرہ تعلیم حق کا پیاسا ہو وہ کیوں ہزاروں میل کا سفر کر کے اس مظلوم اور پریشان ملک ہی کو اپنی نئی گاہ بنانے پر مصر ہیں۔ یہاں کا کفر نہ معلوم ان لوگوں کے لیے کیوں اتنی کشش اپنے اندر رکھتا ہے۔ میں پچھلے دو تین جملے لکھ کر سوچنے لگا کہ آپ ان سے اس نتیجہ پر پہنچیں گے کہ اس معاملے پر میں ایک دکھ ہوئے دل کی سی آواز دیتا ہوں۔ یہ خیال صبیح ہو گا۔ میں جب ہندوستان سے چلا تھا تو یہ سوچ کر چلا تھا کہ بالکل طالب علمانہ زندگی کے چند سال گزار کر اپنے ملک کو واپس آ جاؤں گا۔ یہاں آ کر میرا یہ خیال اور بچتہ ہو گیا۔ یہاں میں نے مبلغین اسلام، اور مجاہدین فی سبیل اللہ بھی دیکھے اور ملکی معاملات میں سخت سے سخت انقلاب پسند حضرات کو بھی دیکھا، لیکن جسے چکھا کڑوا پایا۔ سب اپنی اپنی دال روٹی کی فکر میں ہیں، کوئی تبلیغ کے نام سے روپیہ وھول کر نہ لے رہے، کوئی دوس سے مدد کی فکر میں ہے، کوئی ان ترکیبوں میں ہے کہ انڈینیشنل کانگریس سے کچھ وھول کرے، کوئی کچھ کرتا ہے، کوئی کچھ بے شک خدا کی صفت عفو اس کی تہاری سے زیادہ ہے کہ ان لوگوں کو اپنے نام سے یہ سب کچھ کرنے دیتا ہے۔ تھوڑے دن ہی میں سب کا حال معلوم ہو گیا۔ اب میں اطمینان سے اپنے کام میں مصروف ہوں۔ کبھی کبھی فرصت کے وقت اکبر مرحوم کا یہ شعر پڑھ لیتا ہوں۔

تو خاک میں مل اور آگ میں جل جب نشت بنے تب کام چلے

ان خام دلوں کے منہ پر ہنیا دنہ رکھ تعمیر نہ کر۔“

ہندی کے مشہور شاعر اور مصنف سچیدانند واساؤن آگے ہر اپریل کی صبح کو قریب ۸ بجے اچانک اس دنیا سے رخصت ہو گئے۔ ان کی موت حرکت قلب بند ہوجانے کے سبب ہوئی۔ ان پر جو تھی بار یہ دل کا دورہ پڑا تھا جو بہت سخت تھا۔ ان کی موت پر بے ہندوستانی لٹریچر کی دنیا کا ایک بڑا سانحہ ہے جس کا صدمہ عرصہ تک محسوس کیا جائے گا۔ انتقال کے وقت ان کی عمر ۶۶ برس کی تھی، وہ راجستھان

۱۔ یہ پتہ نہ چل سکا کہ یہ کون مولانا صاحب تھے۔ کوئی صاحب مدفون نہیں۔

کو اتر پردیش کے ضلع دیواریا کے ایک گاؤں کاسپا میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کے والد ہیرا نند شاستری ایک ممتاز ماہر فریات تھے اور اکثر سفر میں رہتے تھے، اس لیے بچے کی اسکول کی تعلیم باضابطہ نہ تھی۔ انھوں نے گھر ہی پر پڑھا اور ہائی اسکول کا امتحان نجی امیدوار کی حیثیت سے پاس کیا، ۳۰-۱۹۲۹ء میں جب وہ امرت سر میں تھے، انھوں نے بی۔ ایس سی کی ڈگری حاصل کی۔ ایم۔ اے۔ کے لیے انھوں نے انگریزی کا مضمون منتخب کیا تھا لیکن اسی زمانے میں پہلے ان کا رابطہ انقلابی سرگرمیوں کے گروپ اور پھر ہندستان سوشلسٹ ری پبلکن آرمی اور اس کے سربراہوں، مثلاً بھگت سنگھ، چندر نشیکر آزاد اور بھگت چرن دہرا وغیرہ سے قائم ہو گیا اور ان کی پوری درستی کی تعلیم کا سلسلہ منقطع ہو گیا۔ چونکہ وہ سائنس کے گریجویٹ تھے اس لیے ان کے ذمہ ہم اور ہسپتال بنانے اور ہسپتالوں کی مرمت کا کام سپرد کیا گیا تھا، لیکن جلد ہی ایک ساتھی کی خداری کے سبب یہ گروپ پکڑا گیا اور ۱۹۳۵ء تک بچے مختلف جیلوں میں قید رہے۔ جیل کی زندگی بہر حال ان کے لیے ایک مبارک موڑ ثابت ہوئی کہ جیل ہی میں انھوں نے اپنا مشہور ناول شیکمر ایک جیونی لکھا۔ داتا سن جیل میں کہانیاں اور نظمیں لکھتے رہے اور کل جین انھیں وہاں سے کسی طرح جیل کے باہر مشہور ہل فلم جنیڈر کمار جین کو پہنچاتے رہے مگر وہ ناشی پریم چند کو۔ پریم چند ان تحریروں سے متاثر ہوئے اور پوچھا کہ ان کا لکھنے والا کون ہے۔ جنیڈر کمار نے اس کا جواب یہ دیا کہ ان کے مصنف کو کوئی نہیں جانتا۔ اس پر پریم چند نے کہا کہ گویا مصنف لکھے دنگم ہے اور پھر یہ لقب واتا عن کے نام کے ساتھ ہمیشہ کے لیے وابستہ ہو گیا۔ لیکن تعجب ہے کہ ایسا انقلابی شخص کیسے دوسری جنگ عظیم میں برٹش انڈین آرمی میں بھرتی ہوا اور کیپٹن بنا! فوج میں وہ ۱۹۴۲ء میں بھرتی ہوئی تھے (یہ سال ہماری تحریک آزادی کا کتنا اہم سال تھا اور ۱۹۴۶ء تک وہ اس میں رہے۔

جیل سے جب وہ رہا ہوئے تھے تو انھوں نے ہندی صحافت میں قدم رکھا تھا اور اس میدان میں جلد ہی انھوں نے اپنی انفرادیت کا لوہا منوالیا تھا، لیکن ان کا اصل کارنامہ ہندی شاعری کو ایک نیا لہجہ اور ایک نیا آہن عطا کرنا تھا۔ ان کی نظموں کا پہلا مجموعہ بھگنا دوت کے عنوان سے شائع ہوا جس میں ان کی یہ مشہور دکن، شامل تھی کہ میں ایک ایسی کمان ہوں جس کی تانتا ٹٹ گئی ہے بلاتن حاصل حکومت تھی اس حقیقت کے احراق کی کہ انفرادی طور پر انقلابی کوششیں ناکام ہو گئی

ہیں۔ کچھ عرصہ کے لیے وہ ایم، این، رائے کے اثر میں بھی آگئے تھے لیکن اب ان کا زیادہ وقت تصنیف و تالیف میں صرف ہونا تھا۔ ان کی مطبوعہ کتابوں میں نظموں کے بارہ مجموعے، چار ناول، اور کہانیوں، مضامین اور سفرناموں کی کئی جلدیں شامل ہیں۔ ۱۹۴۴ء میں انھیں کاشی ناگری پر چارنی سبھا کا انعام اور تمغہ ملا تھا اور ۱۹۷۹ء میں بھارتیہ گیان پیٹھ انعام ملا، ان کے علاوہ اور بھی کئی انعام انھوں نے حاصل کیے اور ان کی بڑی ادبی شخصیت کا مختلف طریقوں سے اعتراف کیا گیا۔ نظم و نثر دونوں سے ان کی انفرادیت نمایاں تھی۔ انھوں نے ہندی شعر و ادب کی کئی رمائیتوں سے بناوت کی اور اپنا الگ راستہ نکالنے کی کوشش کی۔ ہندی صحافت پر بھی ان کا نقش گہرا ہے، اور انھوں نے نہ معلوم کتنے نوجوان مصنفوں اور صحافیوں کی تربیت کی۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ہندوستانی ادبیات اور خاص طور پر ہندی ادب و صحافت میں اگے کا نام زندہ رہے گا۔

ڈاکٹر ایٹھی جارج جو کیرالا میں کوٹیم کے بی، سی، ایم کالج میں ٹیچر ہیں، اپنی انگریزی شاعری کی بدولت عالم گیر شہرت کی حامل ہیں۔ عالمی شاعروں کی نوں کانگریس نے دنیا کے دس ممتاز شاعروں کی جو فہرست تیار کی تھی اس میں ان کا نام بھی تھا۔ ان سے پلے اور ان کی سادگی اور انکساری کو دیکھیے تو غلطی دیر کے لیے یقین نہیں آتا کہ یہ عالمی معیار کی شاعری کرتی ہوں گی اور وہ بھی ایک بدلیسی زبان میں۔ ان کی نظموں کے دو مجموعے چھپ چکے ہیں، اور GUSTO اور DRIFTWOOD جیسے شاعری کے معیاری رسالوں میں ان کی نظمیں چھپتی رہتی ہیں۔ ان کی شاعری کی خصوصیت ان کی خوب صورت تشبیہیں اور استعارے، تنخبل کا دوفر اور تمام نئی ملحوظات کو باقی رکھتے ہوئے ارضیت سے ماورا ہونے کی کوشش ہے۔

ابو محمد سحر

ہندی / ہندوی پر ایک نظر

(دوسری قسط)

امرت رائے ہندی کے ممتاز اہل قلم ہیں اور اردو ناں حلقے میں بھی خاصی شہرت رکھتے ہیں۔ یہ منشی پریم چند کے صاحبزادے ہیں۔ ۱۹۸۴ء میں ان کی ایک انگریزی تصنیف منظر عام پر آئی تھی جس کا نام ہے:

A HOUSE DIVIDED - THE ORIGIN AND DEVELOPMENT OF

HINDI/HINDAVI

کتاب کافی تحقیق و جستجو کے بعد لکھی گئی ہے مگر اردو کے سلسلے میں فاضل مصنف نے جو نظریات و نتائج پیش کیے ہیں ان میں سے کئی محل نظر ہیں اور کئی مصنف کی غلط فہمیوں پر مبنی ہیں۔

اردو کے بزرگ ادیب اور محقق ڈاکٹر ابو محمد سحر نے پیش نظر مضمون میں جناب امرت رائے کے ایسے مباحث اور استنباط پر نہایت تحقیقی اور مدلل انداز میں تبصرہ کیا ہے۔ مضمون کی پہلی قسط آپ گزشتہ ماہ کے جامعہ میں ملاحظہ کر چکے ہیں۔ اب اس کی یہ دوسری و آخری قسط پیش کی جا رہی ہے۔

— ادارہ

(۴)

ہندی میں اس سے پہلے عام خیال یہ رہا ہے کہ اردو کوئی علیحدہ زبان نہیں ہے بلکہ ہندی کی ایک شاخ ہے۔ اکثر یہ بات اس طرح کہی جاتی ہے کہ اس کے علیحدہ وجود کا کوئی جواز

ہیں۔ اہل اردو بھی لسانیاتی اعتبار سے دونوں زبانوں کو ایک مانتے رہے ہیں۔ بعض اوقات یہ شائبہ بھی پایا گیا ہے کہ جدید ہندی اردو سے نکلی ہے، علیحدہ زبان نہیں ہے۔ بول چال کی زبان اردو ہی ہے۔ لیکن اہل اردو میں یہ متوازن رائے پیدا ہوئی ہے کہ اگر اردو ہندی کی شبیلی ہے تو ٹھیک ہے لیکن اس شبیلی کو بھی زندہ رہنے اور ترقی کرنے کا حق ہے۔

سید احتشام حسین نے ایک جگہ لکھا ہے:

”حقیقت یہ ہے کہ لسانیات کے نقطہ نظر سے اردو اور ہندی کو دو زبانیں قرار دینا صحیح نہیں۔“

ڈاکٹر سہیل بخاری نے بھی لکھا ہے:

”دراصل اردو اور ہندی ایک ہی زبان کے دو روپ ہیں جسے ماہرین علم زبان نے کٹری بولی کا نام دیا ہے“

ڈاکٹر گیان چند جین ان دونوں اقوال کو پیش کرنے کے بعد ایک مضمون میں لکھتے ہیں:

”ایسا مان لینا اردو کے لیے خودکشی کے مترادف ہے لیکن کیا کیا جائے سچ سچ ہے“ لے

لیکن ان اقوال میں ایسا کوئی سچ نہیں جو اردو کے لیے خودکشی کے مترادف ہو۔ سید احتشام حسین نے یہ بھی لکھا ہے:

”اگرچہ اردو اور ہندی لسانیاتی مفہوم میں دو زبانیں نہیں ہیں لیکن عملی حیثیت سے اس وقت تک انہیں دو الگ الگ زبانوں کا مرتبہ حاصل ہے۔“

ڈاکٹر گیان چند نے پہلے کے ایک مضمون میں اس حقیقت پر افسوس ظاہر کرتے ہوئے کہ ”اب اردو اور ہندی دو مختلف زبانیں ہو گئی ہیں“ سید احتشام حسین کے اس قول کو صحیح قرار دیا ہے بلکہ اس پر خاصا مغفول اضافہ کر دیا ہے:

”ہندی کے حامیوں کا یہ اصرار کہ اردو کوئی علیحدہ زبان نہیں، یہ ہندی کی ایک شیلی ہے، ان کے لسانیاتی رجحان کا آئینہ دار نہیں بلکہ ان کی اقتدار پسندانہ ذہنیت کا غماز ہے“ آگے لکھتے ہیں:

”صحیح صورت حال یہ ہے کہ اردو اور ہندی کھڑی بولی کے دو روپ ہیں۔ کھڑی بولی کا جنم ہندی روایات اور ناگری رسم خط میں ہوا، لیکن آج اس کا جو روپ ہے وہ اردو کا سنوارا اور نکھارا ہوا ہے۔ کھڑی بولی کے ان دونوں روپوں کا ادب اور لسانی سرمایہ اتنا مختلف ہو گیا ہے کہ انھیں دو زبانیں نہ ماننا حقیقت کی جانب سے آنکھیں موند لینا ہے یا نہ

معلوم نہیں کیا سبب ہے کہ اردو کے بارے میں ڈاکٹر گیان چند جین صاحب کے خیالات میں ہر جگہ مطابقت نہیں ملتی۔ کہیں تو وہ اردو کے بہت بڑے حامی کی طرح لکھتے ہیں، کہیں غیر جانب دار بن جاتے ہیں اور کہیں ایسی باتیں لکھ دیتے ہیں کہ اردو کا دشمن بھی کیا لکھے گا۔ اس میدان میں وہ اکیلے نہیں، ان کی طرح پرلنے اور نٹے کئی اور حضرات ہیں یا وہ خود ان حضرات کی طرح ہیں۔ پھر بھی وہ غالباً واحد اہل اردو ہیں جس نے ہندوستان کے آئین میں علیحدہ زبان کی حیثیت سے اردو کے اندراج پر اعتراض کیا ہے۔ امرت رائے نے ایک مضمون میں ان کے ”اردو ہندی یا ہندوستانی“ مطبوعہ ہندوستانی زبان، بمبئی، جنوری۔ اپریل ۷۷ء سے ایک اقتباس درج کیا ہے اور اس کے آخر میں ترجمے حروف (ITALICS) میں ایک جملہ بڑھا کر ان کی رائے کو منطقی نتیجے تک پہنچا دیا ہے۔ ترجمہ ملاحظہ ہو:

”یہ بات بالکل صاف ہے کہ اردو ہندی دو علیحدہ زبانیں نہیں ہیں۔ ان کو دو زبانیں کہنا لسانیات کے تمام اصولوں کی تکذیب ہے اور اپنے آپ کو اور دوسروں کو دھوکا دینا ہے... اگرچہ اردو ادب اور ہندی ادب دو مختلف اور آزاد ادب ہیں، اردو اور ہندی دو علیحدہ زبانیں نہیں ہیں... ہندوستانی

آئین میں اردو اور ہندی کو دو زبانوں کی حیثیت سے درج کرنا سیاسی حکمت
سے لسانیاتی حقیقت نہیں ہے۔

اس اقتباس میں ہندی کا نام بھی لیا گیا ہے لیکن اس کا اثر صرف اردو پر پڑتا ہے۔ امرت رائے نے اس کا انتخاب اس لیے کیا ہے کہ وہ بھی آئین میں اردو کے اندراج کے خلاف ہیں، حالاں کہ ان کی منطق مختلف ہے۔ ڈاکٹر گیان چنداں دراج کو اس لیے غلط کہتے ہیں کہ اردو اور ہندی الگ الگ زبانیں نہیں ہیں۔ امرت رائے اردو کو الگ زبان مانتے ہیں لیکن وہ اسے کوئی آئینی حیثیت دینے کے اس لیے خلاف ہیں کہ ان کی رائے میں اردو صرف مسلمانوں کی زبان ہے۔ ان کو اس سے اتفاق نہیں ہے کہ اردو اور ہندی ایک زبان ہیں پھر بھی ڈاکٹر گیان چنداں کا ایک اور اقتباس درج کرتے ہیں جس میں انھوں نے اردو اور ہندی کو دو زبانیں نہ ماننے کے لیے اپنی دلیل پیش کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر الفاظ ایک زبان کو دوسری زبان بنا سکتے ہیں تو اردو ادب کئی زبانوں کا ادب ہے۔ قصہ ہزار فروز و دلبر اور رانی کیشکی کی کہانی ایک زبان کی کتا ہیں ہیں اور فسانہ عجائب دوسری زبان کی کتاب ہے۔ بات یہیں ختم نہیں ہوئی بلکہ فسانہ عجائب بھی اپنے مشکل اور آسان اقتباسات کی وجہ سے دو زبانوں کی کتاب قرار پاتی ہے۔

ایک زبان کے دو اسالیب کو دو زبانیں قرار دینا ایک بات ہے اور دو زبانوں کو ایک زبان قرار دینا دوسری بات۔ لطف یہ ہے کہ ایک زبان میں دو زبانیں تو دکھائی دے جاتی ہیں لیکن دو زبانیں الگ الگ نہیں نظر آتیں۔ اگر اردو اور ہندی کو دو زبانیں کہا جائے تو ایسے ہی دلائل کا سامنا کرنا پڑے گا۔ حالاں کہ ایک جزو مشترک کو چھوڑ کر تقریر و تحریر کی زبان کا ایک بڑا حصہ ایسا ہے جس کو دونوں زبانوں سے واقفیت کے بغیر پوری طرح سمجھ لینا آسان نہیں۔ ہندی کے حامی جب یہ کہتے ہیں کہ دونوں زبانوں میں کوئی فرق نہیں ہے تو ان کا ایک مقصد ہوتا ہے لیکن جب کوئی اہل اردو اس پر زور دیتا ہے تو یہ سمجھ میں نہیں آتا

کہ اس کا مقصد کیا ہے۔ یہاں اس مسئلے پر کوئی تفصیلی بحث کرنے کے بجائے یہ دکھانا مقصود ہے کہ امرت رائے اس خیال سے اتفاق نہ رکھتے ہوئے بھی کہ اردو اور ہندی ایک زبان ہیں اول الذکر کو ہدف ملامت بنانے کے لیے اردو ہی کے ایک محقق کی رائے کا کتنی چابکدستی سے استعمال کرتے ہیں۔

اس کے بعد امرت رائے، سید احتشام حسین کا بھی وہی قول نقل کرتے ہیں جس میں انھوں نے کہا ہے کہ لسانیاتی نقطہ نظر سے اردو اور ہندی دو زبانیں نہیں ہیں (حالانکہ امرت رائے کو وہ قول لینا چاہیے تھا جس میں سید احتشام حسین نے عملی حیثیت سے اردو اور ہندی کو الگ الگ زبانیں کہا ہے) لیکن پھر اس کی تردید میں ڈبلو۔ بی۔ ایٹس کا ایک اقتباس پیش کرتے ہیں جس کا مفہوم یہ ہے کہ ہندوستانی یا اردو اور ہندی یا ہندوئی دو الگ الگ زبانیں ہیں۔ اردو مسلمانوں کی زبان ہے اور ہندی ہندوؤں کی۔ لیکن اسے بڑی حد تک ایک اقلیتی رائے کہہ کر رام بلاس شرما، گوپی چند نارنگ، عبدالحق، آرنٹ، فاربس، جان بیس اور راجندر لال مترا کے اقتباسات درج کرتے ہیں جن میں یا تو دونوں زبانوں کو ایک کہا گیا ہے یا ان کے مشترک پہلوؤں پر زور دیا گیا ہے۔ یہاں امرت رائے ہر راستہ اپنی رائے نہیں ظاہر کرتے۔ لیکن کتاب میں آگے چل کر انھوں نے اپنی رائے لکھی ہے۔ یہ رائے وہی ہے جو ڈبلو۔ بی۔ ایٹس کی ہے اور جسے پہلے انھوں نے اقلیتی رائے کہہ کر ٹال دیا تھا یعنی اردو اور ہندی الگ الگ زبانیں ہیں اور اردو مسلمانوں کی زبان ہے۔ انھوں نے یہ نہیں لکھا کہ ہندی ہندوؤں کی زبان ہے لیکن اس کا منطقی نتیجہ یہی نکلتا ہے۔

اہل ہندی عموماً اردو کو ہندی کی شبیلی یا بولی کہتے رہے ہیں۔ ان کا عام خیال یہی رہا ہے کہ مسلمان خواہ مخواہ اپنی زبان اردو بتاتے ہیں ورنہ ان کی زبان بھی ہندی ہے۔ لیکن ہندی کے بعض لوگوں نے اسے مسلمانوں کی زبان بھی کہا ہے۔ اکثر انگریزوں اور بعض مسلمانوں نے بھی اسے مسلمانوں کی زبان کہا ہے۔ لیکن اہل اردو کا یہ عام خیال نہیں ہے۔ اردو

کہ مسلمانوں کی زبان قرار دینے والوں کے اقتباسات کو امرت رائے نے جس طرح بری روشنی میں پیش کیا ہے اس کا تقاضا تھا کہ وہ اسے نہ مانتے۔ اگر وہ چاہتے تو ایسے بہت سے اقوال پیش کر سکتے تھے جن میں اردو کو ہندوؤں اور مسلمانوں کی مشترکہ زبان کہا گیا ہے۔ ہندوستان میں جو صورت رہی ہے اور ہے اس میں کسی زبان کو کسی مذہب سے منسوب کر دینا درست نہیں ہو سکتا ہے۔ اردو تو خاص طور سے مختلف فرقوں کے میل جول سے پیدا ہوئی ہے اور مختلف مذاہب کے ماننے والوں میں مقبول رہی ہے۔

انشائے دریائے لطافت میں ایک جگہ لکھا ہے کہ ”محاورہ اردو عبارت از گویائی اہل اسلام است“ یعنی صحیح یا محاورہ اردو مسلمانوں کی بول چال سے عبارت ہے۔ مسلمانوں سے بھی یہاں اس زمانے کی دہلی کے کچھ محلوں کے مسلمان مراد ہیں، یہاں تک کہ بات کچھ گھڑوں تک پہنچتی ہے۔ یہ صحت زبان اور محاورہ اردو کا ایک محدود تصور ہے اور ایک خاص پس منظر میں بیان کیا گیا ہے۔ انھوں نے مرزا مظہر جان جاناں سے اپنی گفتگو کا جو ایک جملہ نقل کیا ہے وہ ایک بزرگ کی خدمت میں پہلی بار ان کی حاضری کے ایک نہایت مؤدبانہ اور پر تکلف موقع سے تعلق رکھتا ہے۔ غیبت ہے کہ اس میں اردو کے چند الفاظ آگئے۔ ورنہ اس زمانے اور موقع و محل کو دیکھتے ہوئے پورا جملہ فارسی میں بھی ہو سکتا تھا۔ اسے انشا کی بد قسمتی ہی کہا جائے گا کہ امرت رائے نے اسے ان کی پاکیزہ اور فصیح اردو کا نمونہ سمجھا ہے اور اس پر طنز کیا ہے۔ انشانے اپنے زمانے کے بے تکلف گفتگو کے کئی نمونے دریائے لطافت میں درج کیے ہیں۔ فصاحت زبان کا عملی نمونہ خود ان کی نظم و نثر ہے۔ ہندی الفاظ کا استعمال اس کی نمایاں خصوصیت ہے۔ انھوں نے رانی کیشکی کی کہانی التزام کے ساتھ تمام نثر ہندی میں لکھی۔ یہ ان کی اختراع پسندی کی ایک مثال ہے اور فارسی زدہ اسلوب کے برخلاف تصنیع کے دوسرے سرے پر ہے، لیکن اس سے ہندی سے ان کی طبعی مناسبت ظاہر ہوتی ہے۔ جہاں تک دریائے لطافت میں ان کے صحت زبان کے تصور کا تعلق ہے،

اس طرح کا تصور دوسری زبانوں میں بھی کسی نہ کسی صورت میں پایا جاتا ہے۔ لہذا لال جی کوئی نے پریم ساگر مسلمانوں کی بولی چھوڑ کر دئی آگرے کی خالص کھڑی بولی میں لکھی تھی۔ انگلستان میں انگریزی کا تلفظ ان لوگوں کا معیار مانا جاتا ہے جنہوں نے جنوبی انگلستان کے سبلک اسکولوں میں تعلیم پائی ہے۔ انشأ کا یہ منشا نہیں کہ اردو مسلمانوں کی زبان ہے۔ امرت رائے ان کے قول کے صحیح پس منظر کو نہیں دیکھ سکے۔ اسی کے ساتھ انہوں نے اپنے نقطہ نظر سے اس کا غلط انگہ نیری ترجمہ بھی کر لیا ہے۔ ان کے انگہ نیری ترجمے کا اردو ترجمہ کچھ اس طرح ہوتا ہے:

”مختصراً اردو کے محاورے سے ہم جو مراد لیتے ہیں یہ ہے کہ اردو مسلمانوں

کی زبان ہے“۔

ظاہر ہے کہ انشأ کے اصل فارسی قول اور اس کے انگہ نیری ترجمے میں بہت فرق ہو گیا ہے۔ مولوی عبدالحق نے دریائے لطافت پر اپنے مختصر سے مقدمے میں اس قول سے بحث نہیں کی۔ اہل نظر جانتے ہیں کہ مولوی صاحب اپنے مقدمے میں ممتاز مصنفین اور ان کی کتابوں کا ستائشی تعارف کرتے تھے اور کتاب کے مندرجات کے بارے میں غیر ستائشی جنبش قلم کے بہت کم مرتکب ہوتے تھے۔ پھر یہاں وہ بات بھی نہ تھی جو امرت رائے نے فرض کر لی ہے۔ لیکن وہ اس پر بری طرح برستے ہیں کہ مولوی عبدالحق نے جو برسوں اس کا پروپیگنڈا کرتے رہے کہ اردو ہندوؤں اور مسلمانوں کی مشترکہ زبان ہے اور اس کو ان کی مشترکہ تہذیب نے جنم دیا ہے انشأ کے اس قول کے بارے میں کچھ نہیں کہا۔ وہ یہی شبہ نہیں کرتے کہ خود مولوی عبدالحق کا ذہن اس مسئلے پر تذبذب میں تھا بلکہ یہ بھی کہتے ہیں کہ جس طرح انشأ نے مذہب اور زبان کو غلط ملط کیا وہ محض ان کی طبیعت کی ٹیڑھ کے بجائے ایک مستقل ذہنی رویے کا عکس تھا۔ اس کے ثبوت میں سر سید، صنیر بلگرامی، محمود شیرانی اور حالی کے اقوال پیش کرتے ہیں۔ اردو کو مسلمانوں کی زبان کہنے پر اس قدر شکایت امرت رائے کو ہے جنہوں نے اس کو مسلمانوں کی زبان ثابت کرنے کے لیے اس کتاب میں اپنا پورا اندر صرف کر دیا ہے۔

امرت رائے نے جس طرح اردو کی ابتدا بیان کی ہے، اسے مسلمانوں کی زبان کہا ہے اور ملک کی تقسیم کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے، اس سے دو فوجی نظریہ کو کافی مضبوط بنیادیں فراہم ہوتی ہیں۔ ان کے خیالات کو پاکستان میں پسند کیا جائے گا۔ تاہم بعض باشعور لوگوں نے وہاں بھی اردو کو صرف مسلمانوں سے منسوب کرنے سے گریز کیا ہے مثلاً ڈاکٹر شوکت سہنوار سی نے اپنے ایک مضمون ”اردو کی صرف محوی استواری“ میں اس کی تردید کی ہے کہ اردو مسلمانوں کی زبان ہے۔ ڈاکٹر موہن سنگھ دیوانہ نے ”ادب لطیف“ لاہور اردو نمبر ۵۵ ۱۹۶۱ء میں اپنے ایک مضمون میں اردو کو اسلامی زبان کہا تھا اس سے اختلاف کرتے ہوئے مرزا ادیب نے یہ نوٹ دیا تھا:

”یہ رائے محترم ڈاکٹر صاحب کی ذاتی رائے ہے۔ مرتب کو اس سے اتفاق نہیں۔“
 ”ادب لطیف“ کے اس نمبر میں ایک جگہ سرتیج بہادر کا یہ مشہور قول درج کیا گیا ہے:
 ”اردو ہندوؤں اور مسلمانوں کا ناقابل تقسیم ورثہ ہے جسے کسی طرح بھی تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔“

اعجاز حبیبین بٹالوی نے اپنے مضمون ”اردو ایک مشکل مرحلہ“ میں لکھا ہے:
 ”سرتیج بہادر سپر و مرحوم کے اس مشترکہ ورثے والے خوب صورت اور صلح کل جملے کے باوجود مولانا عبدالحق اپنے رسالے کے ورق پر چھاپا کرتے تھے۔
 سیاست کی جنگ اور اردو ہندی کے جھگڑے میں اردو مسلمانوں کی زبان قرار پاگئی۔ پاکستان کے کسی علاقے میں بولی نہیں جاتی... یہاں ہے، یہ
 سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ امرت رائے نے پانچ چھ سو سال تک زبان کو ایک ماننے کے بعد محض سربراہی الفاظ میں تغیر کی بنا پر اردو کو ایک مختلف زبان، سابقہ ایک زبان میں تفریق کا باعث، ملک کی تقسیم کا ذمہ دار اور صرف مسلمانوں کی زبان کیوں کہا؟ ایک زبان کے رسم الخط کا ذکر

کیوں نہیں کیا؟ سرمایہ الفاظ کے بدلے کا الزام صرف ایک زبان کے لوگوں پر کیوں لگایا؟ یہ اور ایسے کئی اور سوال ہیں جن کا اس کتاب سے ایک ہی جواب ملتا ہے اور وہ یہ ہے کہ امرت رائے نے شروع سے آخر تک 'ظاہری غیر جانب داری کے باوجود' اردو کو ہندی کے ایک حریف کے طور پر دیکھا ہے۔ اردو اور ہندی کو ایک زبان ماننے سے ہندی ادب کی تاریخ اور نصاب وغیرہ میں اردو ادب کو شامل کرنے کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ ہندو انھوں نے اسے ایک آزاد زبان مان لیا لیکن اس طرح کہ وہ مسلمانوں کی زبان ہے۔ چوں کہ اس صورت میں کبھی اسے آئینی تحفظ مل سکتا ہے اس لیے انھوں نے اس کے ساتھ ایک اور بات یہ جوڑ دی کہ اگر اسے کوئی حیثیت دی گئی تو سیکولر یک جہتی میں رکاوٹ پڑے گی۔ قطع نظر اس کے کہ اردو سیکولر یک جہتی کے حصول کے لیے ایک نہایت موزوں زبان ہے، ان کو یہ اندازہ نہیں ہوا کہ سیکولر یک جہتی کے نام پر کسی مذہب یا زبان کو ختم کرنے کا تصور ہندوستان کے موجودہ آئین کے بالکل منافی ہے۔ جہاں تک علاقے کا تعلق ہے اردو کا علاقہ ہندی کے علاقے ہی میں ہے۔

(۵)

زبان معلومات، خیالات اور رجحانات وغیرہ کے اظہار کا ذریعہ ہوتی ہے۔ ہر زبان میں معلومات اور علم و آگہی کے صحیح و غلط اور اچھے اور برے نمونے پائے جاتے ہیں۔ ہر مصنف کی لکھی ہوئی ہر بات صحیح، اور قابل قبول نہیں ہوتی۔ کچھ باتیں کسی خاص پس منظر میں لکھی جاتی ہیں ان کو اس سے الگ کر کے یا توڑ مروڑ کر نہیں پیش کیا جاسکتا۔ امرت رائے نے ہر طرح کے لکھنے والوں کے اقتباسات جمع کر لیے تھے۔ ان کو زیر بحث لانے میں احتیاط سے کام نہ لینے کی وجہ سے ایک توان کی کتاب اقتباسات کی کثرت سے گر انبار ہو گئی ہے، دوسرے اصابت رائے کا کوئی معیار نہیں پیش کرتی۔ اس میں انھوں نے دوسری زبانوں کے لکھنے والوں کے علاوہ خود اہل اردو کی بعض تحریریں سے دھوکا کھا لیا ہے۔ مثلاً انشائیے دریا ئے لطافت میں ایک جگہ لکھ دیا ہے:

”خوش بیامان آنجا متفق شدہ از زبان ہائے متعدد الفاظ لچبپ جدا

نمودہ و در بعضی عبارات والفاظ تصرف بکار بردہ زبانے تازہ سوائے زبانہا

دیگر بہم رسانیدند وہ اردو موسوم ساختند۔

اس اقتباس میں ”آنجا“ سے شاہ جہاں آباد مراد ہے۔ مفہوم یہ ہے کہ وہاں کے کچھ خوش بیان مل بیٹھے، چند زبانوں کے دلچسپ الفاظ الگ کیے اور بعض عبارتوں اور لفظوں میں تصرف کر کے ایک نئی زبان بنائی اور اس کا نام اردو رکھا۔ انشائے اس کتاب میں کئی دوسرے موقعوں پر اپنی زبان دانی کا ثبوت دیا ہے۔ صحت زبان کے لیے فارسی اور عربی سے الگ اردو کے اپنے معیار، عام زبان اور فطری انداز نلفظ پر زور اور زبان کا صوتیاتی تجربہ وغیرہ ایسی باتیں ہیں جن سے ان کی لسانی بصیرت ظاہر ہوتی ہے لیکن اردو کی ابتدا کے بارے میں ان کے زمانے تک کسی کو کوئی قابل ذکر ادراک نہ تھا۔ کوئی زبان اس طرح وجود میں نہیں آسکتی جس طرح انھوں نے اردو کا وجود میں آنا بیان کیا ہے۔ امرت رائے نے ان کے اس قول کو محض اس لیے قابل توجہ سمجھا کہ یہ باتیں ان کے ذہن میں بیٹھی ہوئی تھیں کہ اردو ایک مصنوعی زبان ہے اور اسے وہی کے کچھ لوگوں نے سیاسی اغراض و مقاصد کے لیے گھڑ لیا تھا۔

جہاں تک انگریزوں کا تعلق ہے یہ معلوم ہے کہ زبان کے مسئلے میں انگریز حکام کے دو گروہ ہو گئے تھے۔ شروع میں جب ہندوستانوں میں اختلاف نہیں پیدا ہوا تھا اردو کے ہنوا حادی رہے لیکن پھر ہندی کے ہنوا حادی ہو گئے تھے۔ ان میں آپس میں بحث و تحبص ہوتی رہتی تھی ایک اردو کی خامیاں نکالتا اور دوسرا ہندی کی۔ دونوں گروہوں کی رائے ہمیشہ صحیح نہیں ہوتی تھی۔ امرت رائے یوں تو دونوں گروہوں کی تحریروں کے اقتباسات پیش کیے ہیں لیکن اردو مخالف گروہ کے بیانات پر انحصار کیا ہے۔ ان کے زیر اثر اس طرح کی باتیں دہرائی گئی ہیں کہ اردو پہلے صرف سلاطین و امرا اور ان سے منسلک لوگوں کی زبان تھی، مسلمانوں کی زبان ہے، صرف شہروں میں بولی جاتی ہے اور وہ بھی اشراف کے طبعوں میں، دیہاتوں سے اس کا کوئی تعلق نہیں وغیرہ وغیرہ۔ ان اعتراضات کی بے حقیقتی اہل اردو اور دوسری زبانوں کے انصاف پسند لوگوں سے کبھی پوشیدہ نہیں رہی۔

خود تنقیدیت (SELF-CRITICISM) کا ترجمان ہر ادب میں پایا جاتا ہے۔ چنانچہ اردو میں بھی ہے۔ اردو کے مشہور و ممتاز مصنفین کے یہاں اپنی زبان و ادب کی بہتری کے خیال سے یا کسی دوسری

زبان سے مرعوبیت کی وجہ سے بعض اوقات یہ رجحان خود مردودیت Self Condemnation

کی حدوں میں داخل ہو جاتا ہے۔ جتنا کسی اصلاح پر زور دیا جاتا ہے اتنا ہی کسی کوتاہی کو نمایاں کیا جاتا ہے۔ زبان یا ادب کی کوتاہیوں کے اس طرح کے بیانات کو لکھنے والے کے مقصد سے الگ کر کے نہیں دیکھا جاسکتا۔ مثال کے طور پر اردو شاعری کی اصلاح کے لیے مولانا حالی نے مقدمہ دیوان حالی میں پرانی شاعری کی بہت سی کوتاہیاں بڑی شدت سے بیان کیں۔ مجموعی حیثیت سے ان کی تنقید و تنقیص کا اردو شاعری کے ارتقا پر بڑا اچھا اثر پڑا لیکن ان کے بعض اثرات پوری طرح درست نہ تھے اور جو اصلاحیں انھوں نے تجویز کی تھیں ان میں سے کئی چل نہیں سکیں۔ اب اگر کوئی مولانا حالی کے مقصد کو الگ کر کے پرانی اردو شاعری کو گردن زدنی قرار دے اور سند کے طور پر حالی کے اقوال کو پیش کرے تو یہ اس کی بہت بڑی بھول ہوگی۔ کلیم الدین احمد اور عندلیب شادانی کی سند پر اردو غزل کو رد کرنا تو سرسبز یادگی ہوگی۔ اردو کے مصنفین، بجا طور پر بول چال کی زبان با آسان زبان کو اہمیت دیتے ہیں۔ انھوں نے جا۔ بجا فارسیت کے غلبے اور مشکل اسالیب بیان کی مذمت کی ہے۔ اردو کی کسی دور کی نظم و نثر آسان زبان اور اسالیب بیان سے خالی نہیں۔ فارسی آمیز بلکہ فارسی زدہ اسلوب بھی ہے لیکن، یک اسلوب ہے پوری زبان نہیں۔ جن لوگوں نے اس پر لغت طامنت کی ہے ان کا مقصد پوری زبان کو مردود قرار دینا نہیں ہے، پھر کہیں کہیں اس میں غلطیاں اور غلط فہمیاں ہیں اور مبالغہ بھی ہوا ہے۔ مختلف اسالیب بیان کی عشوہ طرازیوں میں کسی مخصوص ادبی ماحول، شخصی عنصر اور انفرادی لب و لہجہ یا رنگ پیدا کرنے کی جلوہ سامانیوں کو بھی نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ غالب اور اقبال کو اردو کے عظیم شاعروں میں شمار کرنا اور پھر فارسیت کی مذمت کرنا ادبی ریاکاری ہی معلوم ہوتا ہے۔ اردو میں اصلاح زبان کی تحریک کے ذمے بعض مؤرخین و ناقدین کے یہاں یہ باتیں جمع ہو گئی ہیں۔ امرت رائے کو اس کا اندازہ نہیں ہو سکا۔ انھوں نے اردو کو سب سے زیادہ ہدف طامنت اصلاح زبان کی تحریک کی وجہ سے بنایا ہے اور تائید میں ڈاکٹر مسعود حسین خاں، ڈاکٹر گیان چند، محمد صادق

مولانا عبدالسلام ندوی، پنڈت برج موہن دتاتریہ کیفی، وحید الدین سلیم، حالی اور انشا وغیرہ کی عبارتوں کے اقتباسات پیش کیے ہیں۔ انھوں نے وحید الدین سلیم کی ایک کتاب وضع اصطلاحات دیکھی، افادات سلیم دیکھ لیتے تو اردو کے خلاف اور بھی مواد مل جاتا۔

فاضل مصنف کے انگریزی ترجموں میں سے چند ترجموں کا میں نے جائزہ لیا تو معلوم ہوا کہ یہاں بھی کچھ نہ کچھ ایسا فرق ہو گیا ہے یا کرایا گیا ہے جس سے غلط خیال پیدا ہوتا ہے مثلاً مقدمہ دیوان حالی میں یہ عبارت ہے:

بول چال میں ہندی الفاظ رفتہ رفتہ ترک اور ان کی جگہ عربی الفاظ کثرت سے داخل ہونے لگے۔۔۔“ لہ

انگریزی ترجمے سے مترشح ہوتا ہے کہ ہندی الفاظ ترک کر کے تمام تر عربی الفاظ داخل کر دیے گئے۔ اسی طرح ”مترک“ کا ترجمہ BANNED کیا گیا ہے اور کچھ ایسے پیرے اور الفاظ جوڑ دیے گئے ہیں جو اصل عبارت کی ٹھیک ٹھیک ترجمانی نہیں کرتے بلکہ صرف انگریزی پڑھنے والے یقیناً ایسے ترجموں سے گمراہ ہوں گے۔ دوسرے اقتباسات میں یہی بات فارسی الفاظ کے تعلق سے کہی گئی ہے یعنی تمام تر فارسی الفاظ داخل کر دیے گئے۔ اصل عبارت میں بھی اگر یوں ہی ہے تو ظاہر ہے کہ غلط ہے۔ اردو میں اصلاح زبان کی تحریک کے دوسرے ہیں۔ ایک کا تعلق شاہ حاتم کی اصلاحات سے ہے اور دوسرے کا لکھنؤ کی اصلاحات سے جو نسخ سے منسوب کی جاتی ہیں۔ ان اقتباسات میں دونوں کو ایک ہی لکڑی سے ہانکا گیا ہے۔

شاہ حاتم نے دیوان نادہ کے دیباچے میں فارسی شاعری میں خود کو صائب کا پیر و ثنا کہا ہے۔ اور اردو شاعری کے لیے لکھا ہے کہ ولی کو استاد ملتے ہیں۔ شاہ حاتم کی اصلاحات کی کیفیت یہ ہے کہ فارسی الفاظ بھی ترک کیے گئے تھے۔ مثلاً در، برا، از وغیرہ۔ ہندی بھا کا الفاظ ترک کر کے

لہ مقدمہ دیوان حالی، ۴۵ء، ۱۹ء، ص ۱۹۹، ۲۰۰۔ مولانا حالی کی عبارت میں عربی الفاظ ”بجائے

خود تعجب خیز ہے۔

لہ دیکھیہ امرت رائے، ص ۲۵۳

ان کی جگہ زیادہ تر دوسرے ہندی الفاظ ہی رکھے گئے تھے مثلاً ایدھر کی جگہ ادھر، اودھر کی جگہ اُدھر،
 نین کی جگہ آنکھ وغیرہ۔ کچھ عربی اور فارسی الفاظ کا صحیح تلفظ داما اختیار کیا گیا تھا۔ مثلاً تسبی کی جگہ
 تسبیح، صبی کی جگہ صبیح اور دوانہ کی جگہ دیوانہ وغیرہ۔ ناسخ کے بارے میں یہ بات مشہور ہو گئی ہے
 کہ انھوں نے اصلاح زبان کے قاعدے بنائے، ہندی الفاظ زبان سے نکالے اور ان کی جگہ
 فارسی الفاظ رکھے۔ عرصہ ہوا قاضی عبدالودود کا ایک مفصل مضمون غالباً معاصر پٹنہ میں شائع
 ہوا جس میں ناسخ کے کلام میں ہندی الفاظ کے استعمال کی بے شمار مثالیں پیش کی گئی تھیں
 رشید حسن خاں کے مطابق اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ ناسخ نے اصلاح زبان کے قاعدے
 بنائے تھے بلکہ اس کے علاوہ کئی الفاظ جن کے لیے کہا جاتا ہے کہ ناسخ نے ترک کر دیے تھے
 اور ان کے ایک اور شاگرد کلب حسین خاں ناڈر نے بعد میں انھیں معطلی میں متروکیت درج
 کئے تھے۔ ان سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ہندی الفاظ کی جگہ زیادہ تر دوسرے ہندی الفاظ
 نے لی تھی مثلاً لوہو کی جگہ لہو، سوں، سیتی کی جگہ سے، تنیں کی جگہ اس کو، تک کی جگہ کچھ دیا تھوڑا
 اور زرا، کیدھر کی جگہ کدھر، آٹیاں کی جگہ آٹیں، آئے ہے کی جگہ آتا ہے، ہم پاس کی جگہ ہمارے
 پاس، چاہے کی جگہ چاہتا ہے، اوپر کی جگہ پر وغیرہ۔ دوسری مثالیں فارسی و عربی الفاظ کو صحت
 سے استعمال کرنے سے متعلق ہیں۔

اصلاح زبان کی تحریک کے زبیر اشرف ہندی الفاظ جن چن کر نہیں نکالے گئے تھے۔ اس
 کا اثر کہ، بلکہ الفاظ اور سپراؤں پر پڑا تھا۔ اردو کے ناقدین کی نظر اس پہلو پر نہیں پڑی کہ مصلحین
 نے ہندو اور بھاکا میں امتیاز کیا تھا۔ انشائے رانی کینکی کی کہانی کی تمہید میں لکھا ہے:
 ”... کوئی کہانی ایسی کہیے جس میں ہندو کی ٹھٹھ اور کسی بولی کی ٹپ نہ
 ملے... باہر کی بولی اور گوارسی اس کے بیچ نہ ہو...“

اپنے ملنے والوں میں سے ایک کوئی بڑے بڑے لکھے... لگے کہنے۔ یہ بات

ہوتی دکھائی نہیں دیتی۔ ہندوی پن بھی نہ بیکلے اور بھاکا پن بھی نہ ٹھس
جائے... لے

واقعہ یہ ہے کہ ہندی الفاظ ترک کر کے فارسی الفاظ نہیں اپنائے گئے تھے بلکہ ادبی زبان
میں نئے فارسی الفاظ و ترکیب کا اضافہ ہو گیا تھا۔ یہ سلطنت اودھ کے عروج کے زمانے میں
لکھنؤ کے مکتبی ماحول، فارسی کے شعرائے متاخرین کی تقلید اور نظم و نثر میں ایک انفرادی اسلوب
کی تلاش کا نتیجہ تھا۔ نظم میں ناسخ کا معروف اسلوب اور پشیت و یا شکر لیم کی نثری نگار
تسیم اس کی نمایاں مثالیں ہیں۔ نثر میں مرزا رجب علی بیگ سرور نے نسانہ عجائب میں اس
کا تقارہ بجایا۔ اصلاح زبان کی مثال بہت لمبی ہے کیوں کہ اس کا سلسلہ بہت بعد تک جاری
رہا۔ لیکن جس طرح درپائے لطافت میں انشا کے بیان کیے ہوئے اصول اپنی جگہ رہے اور ان
کی شاعری میں ہندی الفاظ اور ہندو روایات و تمیحات نے جگہ پائی۔ اسی طرح ناسخ کے زمانے
کا نیا رنگ و آہنگ ہندی عنصر کے فروغ کو روک نہیں سکا۔ خود ناسخ اور ان کے ہم مصروں کی نظم
و نثر اس سے خالی نہ تھی۔ ان کا انتخابی رنگ نغوظے عرصے میں محبوب ہو گیا تھا اور فارسی
کے باوجود اردو نظم و نثر سادہ اور عام فہم اسالیب سے پہچانی جانے لگی تھی۔ اصلاح زبان کی تحریک
کا جو پہلو ہندی سے متعلق تھا اس میں دیکھنے کی بات یہ تھی کہ اردو کی اصلاحیں جدید ہندی میں
بھی رائج ہوئیں۔ ہندی اور بھاکا کے وہ الفاظ اور پیرائے جو اہل اردو نے ترک کر دیے تھے جدید
ہندی میں بھی بہت کم دیکھنے میں آتے ہیں۔ لیکن امرت رائے نے اس کی طرف توجہ نہیں دی۔
اردو زبان کی اصلاح کی تحریک کے سلسلے میں امرت رائے نے اردو کو بحیثیت مجموعی محدود
قرار دینے کے لیے خود بعض اہل اردو کی تحریروں کے اقتباسات ان کی صیت کے خلاف استعمال
کیے ہیں۔ اردو رسم الخط کی کوتاہیاں بیان کرنے کے لیے انھوں نے سید علی بگرامی، سید حسن
ہارون خاں شروانی، محمد شفیع اور اے۔ ایم اے شوشتری کے اقتباسات کا انتخاب کیا ہے۔ ان
میں سے اکثر کے بارے میں معلوم ہے کہ وہ اردو کا رسم الخط بدلنے کے حامی تھے۔ دیوناگری رسم الخط

کی خوبیوں کے بیان میں اسیک ٹیلر، اسکے میکڈانیل اور ایف۔ ایس۔ گراؤز کے اقتباس دیے گئے ہیں۔ مقصد یہ ہے کہ ایک کی مذمت خود مسلمانوں نے کی ہے اور دوسرے کی تعریف انگریزوں نے۔ چنانچہ اس میں کسی قبیل و قاتل کی گنہ گارش نہیں رہتی کہ ایک بدتر ہے اور دوسرا افضل۔ اردو رسم الخط میں کوتاہیاں ہیں اور دیوناگری رسم الخط میں خوبیاں۔ اول الذکر کی خوبیوں اور موخر الذکر کی کوتاہیوں سے بھی میں بے خبر نہیں لیکن یہاں اس بحث میں پڑنا بے سود ہے کسی دوسری زبان اور رسم الخط کی نکتہ چینی لسانی عصیت کی غمازی کرتی ہے۔ دیوناگری کے بارے میں اگرچہ مجھے کچھ کہنے کا حق حاصل ہے کیوں کہ ہندی بخط ناگری اب صرف اہل ہندی کی ملکیت نہیں۔ ہمارے ملک اور کئی صوبوں کی سرکاری زبان ہے لیکن میں اس وقت مان لیتا ہوں کہ دیوناگری رسم الخط انسا سائنٹیفک اور مکمل ہے کہ اس میں کوئی کوتاہی نہیں اور وہ نہ صرف ہندستان بلکہ دنیا کی تمام زبانوں کے لیے موزوں ہے۔ لیکن زبانوں اور رسم الخطوں کے محاسن و معائب کے تقابلی مطالعے کی بنا پر زبان اور رسم الخط اختیار کرنے کا کوئی طریقہ ہوتا تو آج ساری دنیا میں ایک زبان ہوتی اور ایک رسم الخط ہوتا۔ لیکن ایسا نہیں ہے۔ دنیا کے متعدد ملکوں میں ایک سے زیادہ زبانیں اور رسم الخط ہیں۔ ہندوستان میں زبانوں اور رسم الخطوں کی رنگارنگی عظیم المثل ہے۔ ہندو آریائی خاندان کی بہت سی زبانیں ہیں اور الگ الگ رسم الخطوں میں لکھی جاتی ہیں۔ دراوڑی خاندان کی بھی کئی زبانیں اور رسم الخط ہیں۔ مختلف علاقوں میں ایک سے زیادہ زبانیں بولی جاتی ہیں اور ایک سے زیادہ رسم الخط استعمال کیے جاتے ہیں۔ بیشتر رسم الخطوں کا مآخذ ایک ہے لیکن ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ ماضی میں یہ اختلاف کیوں پیدا ہوا اور بعد میں کیوں دور نہیں ہوا۔ دوسری زبانیں ہندی کا دیوناگری رسم الخط کیوں نہیں اختیار کر لیتیں۔ امرت رائے اور ان کے ہنجیال حضرات ان سوالوں پر غور نہیں کرتے اور اردو کے لیے دیوناگری رسم الخط کے بجائے اردو رسم الخط کے استعمال پر تاسف کا اظہار کرتے ہیں بلکہ ان میں سے کچھ تو اردو کے لیے دیوناگری رسم الخط اختیار کرنے کا مشورہ دیتے ہیں۔ وہی رسم الخط

اختیار کرنے کا مشورہ جدا گانہ ہے۔ یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ ماضی میں ہندی کے لیے بھی رومن رسم الخط اختیار کرنے کا مشورہ دیا گیا تھا اور آج کل اسے بھروسہ کیا جا رہا ہے۔ ترکی اور انڈونیشیا کی مثال صرف اردو کے لیے کیوں قابل تقلید ہے۔ اپنی زبان اور ملک کی بہتری اس سے وابستہ ہے تو دوسری زبانیں بھی تو اس پر عمل کر سکتی ہیں۔

اردو رسم الخط کی تنقیدیں کرنے والے، اس کو بدلنے کا مشورہ دینے والے یا اس کی حد سے زیادہ اصلاح کے خواہش مند اسے فراموش کر دیتے ہیں کہ اس کی تاریخ و روایت صدیوں پرانی ہے، آج بھی کروڑوں آدمی اس کو استعمال کرتے ہیں اور اس کو بدلنا یا اس کی انفرادیت کو مسخ کرنا آسان نہیں۔ امرت رائے اس لا طائل بحث میں پڑنے کے بجائے اگر یہ بتانے کی زحمت فرماتے کہ ہندی ہندو کی قدیم نمونے کس رسم الخط میں ملتے ہیں، یہ زبان صدیوں تک کس رسم الخط میں لکھی جاتی تھی اور رسم الخط کی تفریق کب اور کیوں ہوئی تو یہ اس موضوع پر تحقیق کے تقاضوں کے عین مطابق ہوتا۔

(۶)

انگریزوں کی ”بانٹوا اور حکومت کرو“ کی حکمت عملی ایک حقیقت تھی لیکن اگر اس ملک کے باشندے موقع نہ دیتے تو انھیں کامیابی نہ ہوتی۔ انھوں نے سرکاری زبان کی حیثیت سے جب فارسی کو ہٹانا چاہا تو خود ان کے درمیان بہت اختلاف رائے تھا۔ لیکن جلد ہی اعلیٰ سطح پر انگریزی اور پنجابی سطح پر ہندوستانی بخط فارسی کے لیے رائے ہموار ہو گئی تھی۔ بقول مولانا محمد حسین آزاد:

”۱۸۳۵ء میں دفتر سرکاری بھی اردو ہونے شروع ہو گئے چند سال کے بعد کل دفتروں میں اردو زبان ہو گئی،“

لیکن یہ معاملہ اتنا آسان ثابت نہیں ہوا۔ انگریز امور مملکت میں آپس میں بڑی بحث و خیمیں کرتے تھے اور سامراجی سخت گیروں کے باوجود اپنی رعایا کی عرضداشتوں وغیرہ پر بھی دھیان

دیتے تھے۔ جنوبی علاقوں میں مقامی زبانوں کے استعمال میں شاید کوئی دشواری نہیں پیش آئی۔ لیکن ایسٹ انڈیا کمپنی کے مرکزی دفاتر اور شمالی ہند کے صوبائی دفاتر اور عدالتوں میں لسانی اختلاف کی وجہ سے وہ بڑے چکر میں پڑ گئے تھے۔ انھوں نے پہلے اسے رسم الخط کا جھگڑا سمجھ کر بعض علاقوں میں ہندستانی یعنی اردو کو ناگری رسم الخط میں لکھنے کی اجازت دے دی تھی۔ لیکن ۱۸۳۹ء میں حکومت بنگال کے سابقہ سرکار میں ترمیم کر کے خصوصی اجازت کے بغیر اردو کو ناگری رسم الخط میں لکھنے کی ممانعت کر دی تھی۔ کلکتے میں جب انگریزوں نے فورٹ ولیم کالج قائم کیا تھا (۱۸۰۰ء)، تو اس میں انگریزی، عربی، فارسی، سنسکرت، تامل، کنڑ، مراٹھی، بنگالی اور ہندوستانی کی تعلیم کا انتظام کیا تھا۔ لیکن ہندوستانی کی بعض کتابیں ناگری رسم الخط میں بھی چھاپی گئی تھیں اور چند ایسی کتابیں بھی شائع کی گئی تھیں جن میں فارسی اور عربی الفاظ کی جگہ سنسکرت اور خالص کھڑی بولی کے الفاظ استعمال کیے گئے تھے۔ اسی طرح اب اختلاف صرف رسم الخط کا نہ تھا، ایک زبان بھی میدان میں آگئی تھی جسے ہندی، ہندوی یا ہندوئی سے موسوم کیا جانے لگا تھا۔ ۱۸۵۷ء کے بعد انگریزوں نے رومن رسم الخط کی تحریک چلائی تھی لیکن اسے اردو اور ہندی دونوں کے حامیوں نے عام طور پر مسترد کر دیا تھا۔

اردو اور ہندی کی کشمکش کا افسوس ناک پہلو یہ تھا کہ دونوں زبانوں کے علمبردار ایک زبان کے نقصان پر دوسری زبان کا فائدہ چاہتے تھے۔ دونوں فریقوں کے سرپرست اعلیٰ انگریز حکام میں موجود تھے۔ جب بعض علاقوں میں اردو کو بے دخل کرنے میں کامیابی ہوئی تو ایک دن سرسید نے بنارس کے کثیر الگزیٹر شیکسپیر سے مسلمانوں کی تعلیم کی بات کی اور افسوس کے ساتھ پیش گوئی کی کہ اب ہندو مسلمان کسی کام میں دل سے شریک نہ ہو سکیں گے۔ چوں کہ ہندی کی اس تحریک میں راجہ شیوپر شادا اور بھارتیندو پریش چندر پیش پیش تھے اس لیے سرسید نے ان کے خلاف قلم اٹھایا۔ امرت رائے اس ”معمولی سے جھگڑے“ میں سرسید کے رد عمل کو سمجھنے سے قاصر ہیں۔ وہ یہ تو مانتے ہیں کہ بھارتیندو اور ہندی تحریک کے دوسرے

علیہ واردوں سے کسی کو اختلاف ہو سکتا تھا لیکن لکھتے ہیں کہ سرسید نے جس ”غضب ناک عدم رواداری“ کا مظاہرہ کیا اس کا سمجھنا مشکل ہے، سوائے ایک ایسی خاص ”تفویقی ساخت“ کی روشنی میں جو مسلمانوں کے پہلے کے فاتحین سے نمایاں طور پر مختلف تھی یہ وہ سرسید کے رد عمل کو اس لیے نہیں سمجھ سکے کہ انھوں نے راجہ شیو پرشاد کے ایک میمورنڈم کے پورے متن یا اکثر ”مکرم چند نیتر“ کی کتاب ”اردو کے مسائل“ کو نہیں دیکھا جس میں یہ میمورنڈم نقل کیا گیا ہے۔ راجہ شیو پرشاد ستارہ ہند کے خیالات میں بعد میں شاید کچھ اعتدال آ یا تھا یا وہ کھلے طور پر ایک بات لکھتے تھے اور دہرہ دہ دوسری بات۔ امرت رائے نے ششی کانت مسر کی کتاب کھڑی بولی کا آدوکن اور چند رہی پانڈے کی کتاب اردو کارہی سے کچھ اقتباسات درج کیے ہیں جن سے بات صاف سنہیں ہوتی۔ سرسید کے شدید اور پر تاسف رد عمل کا سبب راجہ شیو پرشاد کے میمورنڈم ”صوبجات متحدہ میں عدالتی رسم خط“ کے وہ حصے تھے جن میں مسلمانوں کے دور حکومت کے خلاف لکھنے کے علاوہ اردو کی سخت مخالفت کی گئی تھی اور ہندی کی وکالت میں ہندوؤں کی علیحدہ قومیت کا تصور پیش کیا گیا تھا۔ یہ میمورنڈم یکم اگست ۱۸۶۸ء کو انگریزوں کے میڈیکل ہال پریس، بنارس میں طبع ہوا تھا اور اس پر ”نجی اشاعت کے لیے“ For

Private Circulation لکھا ہوا تھا۔ اردو اور ہندی سے متعلق چند جملے ملاحظہ ہوں :-

”حکومت نادانستہ طور پر مجبور عوام پر بالجبر ایک اور غیر ملکی زبان ”تقریباً فارسی یا نیم فارسی یا بالفاظ دیگر فارسی رسم خط میں اردو مسلط کر رہی ہے جو مسلم بادشاہوں نے بھی نہ سوچا تھا۔۔۔“

میں پھر کہوں گا کہ میں اس طریقہ کار میں کوئی دانش مندی نہیں دیکھتا جو تمام ہندوؤں کو نیم مسلمان بنا رہا ہے اور ہماری ہندو قومیت کو براہِ ذکر رہا ہے۔ میں استدعا کرتا ہوں کہ فارسی زبان کی طرح فارسی رسم خط کو بھی عدالتوں سے خارج کر دیا جائے اور اس کی جگہ ہندی کو رائج کیا جائے۔۔۔“

لے امرت رائے، ص ۳۴

لے اردو کے مسائل از ڈاکٹر مکرم چند نیتر، ص ۱۰۷، ۱۰۸ اور ۱۰۹

بقول ڈاکٹر حکم چند نیر:-

”اگلے تیس برسوں میں ہندی کی حمایت میں حکومت کو دی جائے والی تمام

عرضداشتوں کی بنیاد اسی میمورنڈم کو بنایا گیا۔“

سر سید نے تھوڑے ہی عرصے میں مسلمانوں کی تعلیم کی طرف بھرپور توجہ مبذول کی اور ۱۸۷۷ء میں علی گڑھ کالج کی بنیاد ڈالی۔ دوسرے فرقوں کے اس طرح تعلیمی ادارے پہلے قائم ہو چکے تھے۔ یہ مختلف فرقوں کے ادارے تھے لیکن ان میں فرقہ واریت نہ تھی۔ ہندو اداروں میں مسلمان اساتذہ اور طالب علم ہوتے تھے اور مسلمان اداروں میں ہندو اساتذہ اور طالب علم۔ ہندو مسلم اتحاد کے بارے میں سر سید کے بعض اقوال مشہور ہیں۔ افسوس ہے کہ امرت رائے نے ان کو درخور اعتنا نہیں سمجھا۔ لاہور میں ان کی تقریر مقررہ سرفروزی ۱۸۸۴ء کا ایک اقتباس ملاحظہ ہو:

”مجھ کو افسوس ہو گا اگر کوئی شخص یہ خیال کرے کہ یہ کالج ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان امتیاز ظاہر کرنے کی غرض سے قائم کیا گیا ہے... میں اس بات کے بیان کرنے سے خوش ہوں کہ اس کالج میں دونوں بھائی ایک ہی تعلیم پاتے ہیں۔ کالج کے تمام حقوق جو اس شخص سے متعلق ہیں جو اپنے شیئیں مسلمان کہتا ہے بلا کسی تیبید کے اس شخص سے بھی متعلق ہیں جو اپنے شیئیں ہندو بیان کرتا ہے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان ذرا بھی امتیاز نہیں ہے۔ صرف وہی شخص انعام کا دعوٰ کر سکتا ہے جو اپنی سعی و کوشش سے اس کو حاصل کرے۔ اس کالج میں ہندو اور مسلمان دونوں برابر وطنیوں کے مستحق ہیں اور دونوں کی نسبت بطور برور ڈ کے یکساں طور پر سلوک کیا جاتا ہے۔ میں ہندوؤں اور مسلمانوں کو مثل اپنی دو آنکھوں کے سمجھتا ہوں۔“

۱۔ اردو کے مسائل اور ڈاکٹر حکم چند نیر، ص ۱۱

۲۔ تہذیب الاخلاق، علی گڑھ، یکم اکتوبر تا ۳۱ اکتوبر ۱۹۸۵ء، سر سید نمبر، ص ۳۴

مولانا حالی نے ایک ترکیب بند ”مسلمانوں کی تعلیم“ (۱۸۸۹ء) میں کالج میں فرقہ دارانہ تعلیم کا ذکر ان اشعار میں کیا ہے:-

تاسف کرتے ہیں جو ہند کی نا اتفاقی پر

کلب میں ہندوؤں کے آئیں اور وہ یونین دیکھیں

نہ دیکھا ہو جنہوں نے پیار ہندو اور مسلمان ہیں

وہ آکر مسلم و ہند کو یک جان و دو تن دیکھیں

دم نہ در لیس دیکھیں چکر ورتی کو اگر برسوں

نہ پیشانی پہ بل دیکھیں نہ ابرو میں نشکں دیکھیں

اردو زبان اور رسم الخط کو مسلمانوں کی حیدرگی پسندی اور سیاسی غلبے کی خواہش کی علامت

ثابت کرنے کے لیے امرت رائے کو جہاں بھی جو کچھ مل گیا ہے بلا تاثر لے لیا ہے۔ سید مصطفیٰ علی

بریلوی اور محمد امین عباسی وغیرہ کے اقوال میں یہ بات کہی گئی ہے کہ زبان کا بندھن مذہب سے

بھی زیادہ مضبوط ہوتا ہے، اس لیے اسلامی محققین نے اس کی طرف کافی توجہ دی ہے۔ لیکن

ہر شخص کا کچھ لکھ دینا اور اس کو اسلامی محققین، اسلامی تاریخ یا اسلام سے منسوب کر دینا کوئی خاص

معنی نہیں رکھتا۔ ملک گیری اور سامراج کے زمانے میں دنیا میں نہ معلوم کیا کیا ہو چکا ہے اور

اس میں مختلف نسلوں، مذہبوں اور زبانوں کے لوگ ملوث رہے ہیں۔ صرف عربی زبان ہی نہیں

دوسری زبانیں خصوصاً انگریزی، فرانسیسی، اسپینی وغیرہ اسی طرح پھیلی ہیں۔ انگریزی زبان امریکہ

کناڈا اور آسٹریلیا کی مستقل زبان بن گئی اور برطانوی سامراج کے خاتمے کے بعد بھی سابقہ نوآبادیوں

میں اپنے قدم جمائے ہوئے ہیں۔ قومی اتحاد کی ضمانت محض احساس قومیت ہوتا ہے۔ یہ اگر

نہ ہو تو کسی گروہ کو نہ جنس و نسل کی حدود ایک قوم بنا سکتی ہیں اور نہ مذہب، نسل اور زبان۔ دنیا

کے کتنے ملک، اور ایک مذہب اور ایک زبان رکھنے والی مملکتیں تقسیم ہو چکی ہیں۔ نسل زبان

اور مذہب کے اتحاد کے باوجود عرب ممالک کتنی ملکوں میں منقسم ہوئے ہیں۔ عربوں کی صدیوں کی حکومت کے بعد بھی متعدد ملکوں میں عربی رسم الخط تک کیا گیا ہے۔ ایک ہی مذہب کے ماننے والوں اور ایک ہی زبان کے بولنے میں بارہا لڑائیاں ہو چکی ہیں۔ ہندوستان کی تقسیم کے وقت ایک زبان بولنے کے باوجود پنجاب اور بنگال کا بٹوارہ ہوا۔ سابقہ پاکستان کی اکثریت کے ایک مذہب سے تعلق کے باوجود بٹوارہ ہوا اور بنگلہ دیش وجود میں آیا۔ ایک زبان کے باوجود دنیا کے کئی ملک دو آزاد ملکوں میں بٹ گئے اور بٹے ہوئے ہیں مثلاً کوریا، یمن اور جرمنی۔ امرت رائے کوہر پوسی اور عباسی وغیرہ کے بیانات کو خاطر میں نہ لانا چاہیے تھا۔

امرت رائے نے قومی زبان کراچی ۱۶ فروری ۱۹۶۱ء کے حوالے سے مولوی عبدالحق کی ایک تقریر کی رپورٹ کے مندرجہ ذیل اقتباس کا انگریزی ترجمہ درج کیا ہے:

”پاکستان کو نہ جلد لے بنایا نہ آئینال نے بلکہ اردو نے پاکستان کو بنایا۔ ہندوؤں اور مسلمانوں میں اختلاف کی اصل وجہ اردو زبان تھی۔ سارا دو قومی نظریہ اور سارے ایسے اختلاف صرف اردو کی وجہ سے تھے۔ اس لیے پاکستان پر اردو کا بڑا احسان ہے“

امرت رائے نے اس پر جو رائے زنی کی ہے وہ ڈاکٹر گیان چند جین کی ایک تحریر کی صدائے بازگشت ہے۔ یہ تحریر ۲۲ مارچ ۱۹۶۱ء کے ہمارے زبان، علی گڑھ میں شائع ہوئی تھی۔ ڈاکٹر جین نے لکھا تھا:

”تقسیم ملک سے پہلے مولوی عبدالحق ہمیشہ یہ کہتے رہے کہ اردو ہندو مسلم اتحاد کی نشانی ہے، حالانکہ ان کے دلی عقیدے کے مطابق ہندو مسلم اختلاف کی جڑ محض اردو تھی اور یہ تحریک پاکستان کے قیام کی تحریک تھی۔ کیا حقیقت آج پہلی بار ظاہر کی گئی ہے“

اس پر پروفیسر آل احمد سرور نے یہ ادارتی نوٹ دیا تھا:

لے دیکھیے مذکورہ رسالے کا ص ۲۱ اور امرت رائے، ص ۲۴ امرت رائے نے ص ۲۲ درج کیا ہے جو صحیح نہیں۔

”مولوی صاحب کا ہم بہت احترام کرتے ہیں لیکن ان کے اس نظریے سے جو خود ان کے
پچھلے خیالات کی تردید کرتا ہے ہمیں سخت اختلاف ہے۔ اردو میل جول سے پیدا
ہوئی اور اسی کی نشانی ہے۔ سیاسی اختلافات کا زبان سے کوئی تعلق نہیں۔“

مولوی عبدالحق نے اردو تحریک کو ہندوستان میں جس طرح چلایا اور پھر پاکستان میں اس کو
جو رنگ دیا اس کے بعض پہلوؤں سے خود مجھے سخت اختلاف ہے لیکن اس سے اتفاق نہیں کیا جا
سکتا کہ پاکستان جانے کے بعد ان کے اس نظریے میں تبدیلی ہوئی تھی کہ اردو ہندو مسلم اتحاد
کی علامت ہے۔ وہ باتیں انھوں نے پاکستان میں اردو کی ناقدری پر اظہارِ افسوس کرتے ہوئے
کہی تھیں۔ ان کا مطلب براہِ راست یہ نہیں کہ اردو نے پاکستان بنوایا۔ بلکہ یہ ہے کہ اردو کو اس
کا مقام نہ دینے کی وجہ سے مسلمانوں میں شبہات بہت بڑھ گئے اور دو قومی نظریے کو اتنی تقویت
حاصل ہوئی کہ پاکستان بننے کی نوبت آئی۔ اس لیے پاکستان کے رہنماؤں کو اس کی قدر کرنا چاہیے۔
ہمارے زبان کی تحریروں کے جواب میں حکیم اسرار احمد کریوی کا ایک مضمون ”قومی زبان کراچی
میں شائع ہوا تھا۔ اگرچہ اس کے مندرجات سے بھی مجھے پوری طرح اتفاق نہیں ہے لیکن اس
سے معلوم ہوتا ہے کہ جہاں تک اردو کو ہندوؤں اور مسلمانوں کی مشترکہ زبان ماننے کا تعلق ہے
مولوی عبدالحق کے خیالات میں تبدیلی نہیں ہوئی تھی۔ حکیم اسرار احمد کریوی نے لکھا ہے:
”مولوی عبدالحق صاحب اردو زبان کو ہندو مسلم اتحاد کی نشانی پہلے بھی سمجھتے
تھے اور اب بھی سمجھتے ہیں۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے اور اس تاریخی حقیقت
کو بدنام کسی کے بس میں نہیں چھو جائیکہ مولوی عبدالحق صاحب سے یہ گناہ
سرزد ہوئے نہ

تقسیم کے بعد مولوی عبدالحق دونوں ملکوں میں انجمن ترقی اردو کا کام کرنا چاہتے تھے لیکن
اس کی اجازت نہیں ملی اور وہ ۱۹۴۹ء میں پاکستان چلے گئے۔ وہ عملی سیاست سے ہمیشہ دور

۱۔ اردو تحریک کی نوعیت از حکیم اسرار احمد کریوی، ”قومی زبان“ کراچی، ۱۶ جون ۱۹۹۱ء، ص ۷۔

اس سے پہلے کے دونوں اقتباس بھی اسی مضمون سے اخذ کیے گئے ہیں۔

رہے تھے۔ انہوں نے کھل کر پاکستان کی تحریک کی نہ نائید کی تھی اور نہ مخالفت۔ البتہ ان کی دو پرانی تقریروں سے بالواسطہ یہ گمان ہوتا ہے کہ وہ ملک کی تقسیم کے کسی تصور کے بالکل خلاف نہ تھے بلکہ زبان کے بارے میں ان کا نظریہ بالکل واضح تھا۔ مثلاً ان کا ایک قول ہے:

”زبان ذاتِ ملت، قومیت سے بری ہے جو اسے بولتا ہے اسی کی زبان ہے۔ جو زیادہ صحت و فصاحت کے ساتھ لکھتا بولتا ہے وہی زیادہ تر زبان دان اور اہل زبان کہلانے کا مستحق ہے۔ اس میں نہ کسی صوبے کی تخصیص ہے اور نہ کسی قوم اور نسل کی بے۔“

اس طرح کے نظریے سے مسلم لیگ کے رہنماؤں کی تشفی نہیں ہو سکتی تھی کیوں کہ وہ مسلمانوں کی علیحدہ قومیت کے تصور میں اردو کو مسلمانوں کی زبان کہتے تھے۔ اس کے علاوہ مولوی عبدالحق کا زیادہ رابطہ ضبط قوم پرست رہنماؤں سے تھا۔ جامعہ ملیہ کے قیام کی تحریک میں وہ ڈاکٹر انصاری، حکیم اجمل خاں اور مولانا محمد علی کے ساتھ تھے۔ کھل بھارتیہ سائنس پریشد کے ناگپور اجلاس (۱۹۳۶ء) میں گاندھی جی اور ان کے درمیان شدید اختلاف رائے پیدا ہو گیا تھا، لیکن زبان کے مسئلے میں وہ کسی نہ کسی شکل میں گاندھی جی سے سمجھوتے کے خواہش مند تھے اور اردو سے ہندوستانی پر لگے تھے۔ ۱۹۳۷ء میں انہوں نے بابور اجیندر پرشاد کے ساتھ ایک سمجھوتہ کیا تھا۔ ۱۹۴۰ء میں جو کیفیت تھی وہ رسالہ ”جوہر کے عبدالحق نمبر کے لیے ڈاکٹر سید محمود کے پیغام کے اس جملے سے ظاہر ہے: ”کانگریس کے حکم سے اردو ہندی کا لفظ اس خیال سے ترک کیا گیا تھا کہ وہ

لے ڈاکٹر انصاری کے نام ان کے خط مورخہ ۸ نومبر ۱۹۴۰ء میں ملک کی تقسیم کے امکان کا ذکر حیرت انگیز ہے۔ دیکھیے ”جوہر“ عبدالحق نمبر، ۱۹۴۰ء، ص ۹۰، ۹۱۔ لاہور میں ۱۹۴۱ء میں یوم اردو کے موقع پر ان کی تقریر سے بالواسطہ تقسیم کی تائید کا پہلو نکلتا ہے۔ اس کا ایک اقتباس حکیم اسرار احمد کرپوری نے خطبات عبدالحق، ص ۲۴۸، ۲۴۹ کے حوالے سے درج کیا ہے۔

لے قومی زبان، کراچی، عبدالحق نمبر، اگست ۱۹۴۳ء، ص ۲۲۲۔ اس میں خطبات، ص ۲۵ کا حوالہ ہے۔

جھگڑے کا باعث ہے لیکن اب تو ہندوستانی کے لفظ پر بھی جھگڑا ہے، ۱۔

۱۹۴۵ء میں گاندھی جی نے مولوی عبدالحق کو وار دھا بلا کر کہا تھا کہ مولوی عبدالحق نے ناگپور میں جو بات کہی تھی اس سے وقت مان لینے تو اچھا ہوتا۔ دوسری طرف مسلم لیگ بہت پہلے اردو کو عام زبان بنانے کی قرارداد منظور کر چکی تھی اور ۱۹۴۵ء میں پاکستان کے مطالبے کو بہت آگے بڑھا چکی تھی۔ کانگریس کی لسانی پالیسی سے اختلاف کی وجہ سے ہندوستان میں مولوی عبدالحق کے خلاف بدگمانیاں تھیں۔ دوسری طرف زبان کے مسئلے پر کانگریس سے سمجھوتہ کرنے کی کوشش کی وجہ سے انھیں پاکستان کی حکومت کا اعتماد نہیں حاصل ہو سکتا تھا۔ چنانچہ انھیں سخت مشکلات کا سامنا کرنا پڑا تھا۔ نوبت یہاں تک پہنچی تھی کہ حکومت نے انجمن ترقی اردو پاکستان کی امداد بند کر دی تھی اور کچھ لوگ اگر انجمن کو ان سے بالکل چھین لینے میں کامیاب نہیں ہوئے تھے تو ان کو عرصہ معطل بنانے میں ضرور کامیاب ہو گئے تھے۔ پاکستان میں ان کو پاکستانی نقطہ نظر سے سمجھوتہ کیے بغیر چارہ نہ تھا۔ چنانچہ جس طرح یہاں انجمن کے رسالے اردو پر سر تیج بہادر سپرو کا دو ناقابل تقسیم ورثہ والا قول شائع کیا کرتے تھے اسی طرح وہاں قومی زبان پر مسٹر جناح کا یہ قول چھاپتے تھے کہ ”پاکستان کی قومی زبان اردو اور صرف اردو ہوگی“ غالباً جب شبگلہ بھی دوسری قومی زبان بنادی گئی تو یکم و ۱۶ مارچ ۱۹۶۰ء کے شمارے سے یہ قول چھاپنا بند کر دیا گیا تھا۔

زیادہ اعتراض کی بات یہ نہ تھی کہ انھوں نے ۱۹۶۱ء میں یہ کہہ دیا تھا کہ پاکستان اردو کی وجہ سے بنا بلکہ یہ تھی کہ اس سے پہلے ہی مسلم لیگیوں کو انھیں کے دلائل سے قائل کرنے کی کوشش شروع کر دی تھی۔ جب جنرل ایوب خاں برسر اقتدار آئے تو انجمن ترقی اردو پاکستان کے حالات کی دستی کے لیے ان کو ۲ مارچ ۱۹۵۹ء کو ایک خط لکھا تھا۔ اس میں اپنی خدمات کے ذکر میں

۱۔ جوہر، عبدالحق نمبر، ادارہ تحریر حسن سبحانی صدیقی منظم بی۔ اے، عبداللطیف اعظمی

منظم بی۔ اے، اخلاق الرحمن قدوائی منظم۔ بی۔ اے، مرتب عبداللطیف اعظمی منظم بی۔ اے

مکتبہ جامعہ دہلی، ۱۹۴۰ء، ص ۱۰

۲۔ لسانی مطالعے، از ریگان چند، ۲۵۳۔

یہ تاثر بھی پیدا کیا تھا کہ پاکستان کی تحریک کی کامیابی میں اردو کے مسئلے پر کانگریس سے ان کی معرکہ آرائیوں کا بھی حصہ تھا۔ اس خط کے نتیجے میں ایوب خاں نے مارشل لا آرڈر عے، مورخہ ۹ نومبر ۱۹۵۹ء کے ذریعے سے انجمن کی مجلس نظماً و انتظامیہ کمیٹی کو توڑ کر مولوی عبدالحق کی چیر مینی میں ایک انتظامی بورڈ بنا دیا تھا۔ ان کے اس قسم کے بیانات بلاشبہ قابل اعتراض ہیں۔ کیوں کہ اس سے غیر منقسم ہندوستان میں انجمن کی کارگزاریوں پر بڑی غلط روشنی پڑتی ہے لیکن یہ مرتا کیا نہ کرتا دانی تھیں معلوم ہوتی ہیں۔ ان کی اس نہانے کی بھی کوئی ایسی تحریر میری نظر سے نہیں گزری جس میں اردو کو مسلمانوں کی زبان کہا گیا ہو۔

(۷)

امرت رائے نے ایک جگہ لکھا ہے کہ معروضی اعتبار سے ملک کی تقسیم اس بنیاد پر ہوئی کہ ہندو اور مسلمان ایک ساتھ نہیں رہ سکتے تھے کیوں کہ وہ دو جدا گانہ قسمیں تھیں، خواہ کچھ قومی رہنماؤں نے انفرادی طور پر کچھ بھی محسوس کیا ہو یا کہا ہو یہ کئی دوسرے موقعوں کی طرح بد قسمتی سے وہ یہاں بھی دو قومی نظریے کو قبول کر لیتے ہیں۔ اگر ہندو مسلمان ایک ساتھ نہیں رہ سکتے تھے تو ہندوستان میں ساڑھے سات کروڑ مسلمان، بنگلہ دیش میں تقریباً ڈھائی کروڑ اور پاکستان میں تقریباً انسی لاکھ ہندو اب تک کس طرح رہ رہے ہیں ملک کی تقسیم اگر نہ ہوئی ہوتی تو اس سے بہتر حالت میں رہ رہے ہوتے۔ جن قومی رہنماؤں نے ملک کی تقسیم کو فرقہ وارانہ تقسیم کے بجائے علاقائی تقسیم مانا، کہا اور لکھا ان میں پنڈت جواہر لعل نہرو بھی تھے۔ تقسیم جس طرح ہوئی اور اس کے متا بعد جو خاص سیاسی واقعات پیش آئے ان سے یہی نظریہ صحیح ثابت ہوتا ہے۔ ہندوستان کے آئین کی روح رواں بھی یہی نظریہ ہے مگر مذہبی بنیادوں پر دو قومی نظریے کے مطابق تقسیم ہوئی ہوتی تو ہندوستان ہندو مملکت بنا دیا جاتا۔ لیکن ہندوستان کے دو قومی رہنماؤں نے نامساعد حالات میں بھی حقائق کو فراموش نہیں کیا۔ فسادات اور نقل آبادی کی وجہ سے

معاملات ہاتھ سے نکل گئے اور جن علاقوں میں پاکستان بنا تھا ان میں مذہبی مملکت کا راگ الاپا جانے لگا۔ آج باشعور لوگ، خواہ ان کی تعداد کم ہی کیوں نہ ہو، جانتے ہیں کہ ملک کی تقسیم ناگزیر نہ تھی۔ ہندو مسلمان مل جل کر رہ سکتے تھے لیکن سیاسی عدم مفاہمت، ایک دوسرے پر حاوی ہونے کی کوشش اور شخصیتوں کے ٹکراؤ نے اسے ناگزیر بنا دیا تھا۔ پھر بھی دو غیر مذہبی آزاد مملکتیں بن جاتیں تو ماضی کی تلخیاں دور ہو جاتیں لیکن پاکستان میں مذہبی مملکت کے نعرے نے فرقہ واریت کے مسئلے کو حل نہیں ہونے دیا اور یہی سیاسی نعرہ جس کا سماجی یا شخصی مذہبی زندگی کے بہتر تصورات سے کوئی تعلق نہیں اس برصغیر میں آج بھی کشیدگی کا باعث ہے۔ اسے راہ راست پر لانے اور سہوار کرنے کی ضرورت ہے اور بڑا حادہ دینے کی۔

کتاب کے خانے میں امرت رائے لکھتے ہیں:

”تقسیم کے نتیجے میں معلوم ہوتا ہے کہ دولسانی روپوں کی حوصلہ افزائی ہوئی ہے۔

ایک یہ کہ ہندی کو اب پوری طرح سنسکرت آمیز نہادینا چاہیے اور فارسی و عربی کی ملاوٹ سے بالکل پاک کر دینا چاہیے۔ دوسرا یہ کہ اردو کی اس ملک میں کوئی گنجائش نہیں تھی اور وہ ہندی کی ایک بولی سمجھ کر نظر انداز کی جاسکتی تھی۔

میرا خیال ہے کہ یہ دونوں لسانی روپے غیر تاریخی اور ناقص ہیں، بلکہ

یہ دونوں لسانی روپے ظاہر ہیں کہ اہل ہندی کے ہیں۔ انھوں نے دونوں کی صحت سے انکار کیا ہے۔ سنسکرت زدہ ہندی کے متعلق تو ان کی رائے واضح ہے لیکن اردو کے بارے میں یہ سمجھنا محال ہے کہ اہل ہندی میں مردود رائے کی تردید سے ان کی کیا مراد ہے۔ وہ اردو کو ہندی کی ایک بولی کے بجائے آزاد زبان مانتے ہیں اور یہ بھی مانتے ہیں کہ وہ اس ملک کے کروڑوں لوگوں کو عزیز ہے لیکن پھر اس کے بھی قائل ہیں کہ اسے آئین میں درج نہیں کرنا چاہیے تھا۔ مزید یہ کہ اردو مسلمانوں کی زبان ہے اور اسے اگر کوئی حیثیت دی گئی تو یہ قومی مفاد کے لیے نقصان دہ ہو گا۔ یہاں بظاہر ان کے ذہن میں ہندی ریاستیں ہیں جن میں اتر پردیش خاص ہے۔ انھوں نے پوری کتاب میں

کہیں اس کا ذکر نہیں کیا کہ اردو ریاست جوں و کشمیر کی سرکاری زبان ہے۔ اردو کو علاقائی زبان کی حیثیت نہ دینے پر اصرار میں انھوں نے اپنی رائے لکھنے میں دوسرے موقعوں کے برخلاف، ”میں“ کے بجائے ”ہم“، ”ہم سوچتے ہیں“ کا استعمال کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اردو کو علاقائی حیثیت دینے کے مخالفوں کی نمائندگی کر رہے ہیں۔ بڑی حد تک یہی وہ کردار ہے جس کی وجہ سے اردو کے ذکر میں ان کی پوری کتاب مستقل تضادات کا شکار ہو گئی ہے۔ لیکن اتنی سی بات کے لیے اتنی بڑی کتاب لکھنے کی ضرورت نہ تھی۔ کسی جلسے میں ایک مختصر سی تقریر کر دینا یا ایک اخبار کا بیان جاری کر دینا کافی ہوتا۔

اردو شاعری میں اصلاح زبان کی تحریک کی تنقیص میں امرت رائے نے ڈاکٹر عبدالودود کی ایک کتاب ”اردو سے ہندی تک“ کا بھی ایک اقتباس درج کیا ہے لیکن انھوں نے اس کتاب کے پیغام سے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا۔ ڈاکٹر عبدالودود ڈاکٹر گیان چند جین صاحب اور راتھم المحروف کے لائق شاگردوں میں سے تھے۔ انھوں نے ڈاکٹر گیان چند جین کی رہنمائی میں ”اردو و نشر میں ادب لطیف“ کے موضوع پر مقالہ لکھ کر پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگری حاصل کی تھی۔ ہندی میں اردو کے بارے میں انھوں نے جو کچھ پڑھا تھا اور اردو کے ساتھ جو سلوک ہو رہا تھا اس سے انھیں دکھ ہوا تھا، ان کے لب و لہجے میں کچھ تلخی آگئی تھی۔ انھوں نے اہل اردو کے کچھ خیالات کو دہرانے کی جرأت کی تھی۔ ڈاکٹر گیان چند جین کو ان سے اتفاق نہیں ہو سکتا تھا۔ چنانچہ انھوں نے ایک تبصرے میں خاصی درشتی سے اپنے اختلاف رائے کا اظہار کیا مثلاً:

”برج اور ادوھی کے بولنے والے خود کو ہندی زبان اور ادبیات سے وابستہ جانتے ہیں، پھر اردو کے ایک وکیل کو کیا حق ہے کہ انھیں فصل پر مجبور کرے یہ یا ٹھوادر حکومت کرو والی پالیسی معلوم ہوتی ہے۔“

اور آخر میں یہ دو ٹوک فیصلہ صادر کر دیا کہ:

”اس کتاب سے ہندو اردو منافقت کو صحت کے ساتھ سمجھنے میں مدد نہیں ملتی۔“

مجھے ڈاکٹر گیان چند صاحب کے اس خیال سے اتفاق ہے کہ اپنی زبان کے بارے میں لوگ بالعموم جو رائے اور جذبات رکھتے ہوں دوسری زبان کے لوگوں کو ان کا احترام کرنا چاہیے لیکن بشرط صرف اہل اردو پر نہیں لگائی جاسکتی۔ اہل ہندی کو کیا اس کا احساس نہیں ہے کہ اہل اردو بالعموم اپنی زبان اور رسم الخط کے بارے میں کیا احساسات رکھتے ہیں۔ کیا یہ کہنا درست ہے کہ اردو کی عمر ٹھکانی تین سو سال سے زیادہ نہیں ہے، دکنی اردو ہندی ہے، اردو کا وجود کسی سیاسی سازش کا نتیجہ ہے، وہ مسلمان بادشاہوں اور امیروں کی ساختہ و پوداختہ ہے۔ وہ مسلمانوں کی زبان ہے۔ دیہی آبادی اور شہری عوام سے اسے کوئی نسبت نہیں، اس کی اس ملک میں کوئی گنجائش نہیں، وہ ملک کی تقسیم کا ذمہ دار ہے، اس کو بڑھاوا دینا ملک کے لیے مزید نقصان کا باعث ہو سکتا ہے اور اس کا رسم الخط یکسر ناقص ہے وغیرہ وغیرہ۔ یہ کیسی تخلیق ہے جس سے اردو کی کوئی خوبی تو کیا معلوم ہوتی اس پر کوئی نیا الزام بھی سامنے نہیں آیا۔ جا بجا امرت رائے نے اہل اردو اور مسلمانوں کے بارے میں اتنی بے پروائی سے لکھا ہے کہ جیسے وہ ان کے ہم وطن نہیں۔ کسی بیرونی ملک کے باشندے ہیں۔ کیا اس کتاب سے زبان کے مسئلے کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے؟ پھر جہاں تک اردو کا تعلق ہے سمجھنا کیا ہے؟ اردو کی تاریخ آٹھ نو سو سال کی ہو چکی ہے تین سو سال کی، اس کا رسم الخط خوبوں کا مجموعہ ہو یا خامیوں کا پلندہ وہ اسی صورت میں آج بھی کروڑوں لوگوں کی زبان ہے۔

ہندوستان کے آئین میں اردو کو ایک مقام دیا گیا ہے۔ ایک ریاست کی سرکاری زبان ہے۔ آئین کی دفعہ ۳۴ کے تحت اسے کئی اور ریاستوں میں سرکاری طور پر تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ کئی ریاستوں میں اسے کچھ نہ کچھ حقوق میسر ہیں۔ مرکزی حکومت اور ریاستی حکومتیں اس کے لیے کچھ نہ کچھ کر رہی ہیں اور کرنا چاہتی ہیں۔ مرکز میں نرئی اردو بیورو قائم کیا گیا ہے اور ریاستوں میں اردو اکیڈمیاں بنائی گئی ہیں، کتا میں شائع ہو رہی ہیں، ادیبوں کو اعلا مائے اعزازات اور وظائف وغیرہ سے نوازا جا رہا ہے۔ اعلیٰ تعلیم اور تحقیق کی سہولتوں میں آزادی کے بعد بہت اضافہ ہوا ہے۔ اردو سیکڑوں کی روٹی روزی، بہتوں کے حلوے مانڈے، شہرت و ناموری اور لیڈری کا ذریعہ ہے۔ بہتی گنگا میں ہاتھ دھونے کی مثل مشہور ہے، اردو میں سوکھی گنگا

میں ہاتھ دھونے والے موجود ہیں۔ بقول حاکی:-

اس گئے گزرے زمانے میں بھی یہ فرق شریف
کیسا ہے کیسا ہے کیسا ہے کیسا

آزادی کے بعد سرکاری نظام اور ابتدائی و ثانوی سطحوں پر تعلیمی نظام میں اردو کو بحال نہ رکھ کر اس کی ترویج و تدریس کا بے ساختہ بہاؤ روک دیا گیا تھا۔ اس صورت حال میں بہت کم فرق ہوا ہے۔ اس کی تلافی نہ کی گئی تو بالائی سطح پر علم و ادب کی ظاہری چمک دکا کا ماند پڑ جانا یا بالکل نائل ہو جانا خلاف قیاس نہیں۔ لیکن دشواریوں کے باوجود اردو گذشتہ چالیس سال میں ختم نہیں ہوئی ہے۔ اس کے لیے بالائی سطح پر فضا پہلے سے کہیں بہتر ہے۔ بعض لوگوں کو شبہ ہے کہ شاید اس کا مقصد اردو کو اعلیٰ تعلیم و تحقیق و ادبی انعام و اعزاز کی زبان بنا کر چھوڑ دینا ہے۔ لیکن کچھ تعجب نہیں کہ جس طرح اردو کبھی نیچے سے اوپر کی طرف گئی تھی اسی طرح آئندہ اوپر سے نیچے کی طرف جائے۔ اردو کے لیے مشکلیں پیدا کرنے والے اور اس کی نظریاتی بنیادوں کو کھوکھلا کرنے والے اپنے اور پرانے ہر دور میں رہے ہیں لیکن وہ کسی کے روکے نہیں رکے۔ اس کی فکری کشش اور فائدہ رسانی اس کی بقا کی سب سے بڑی ضمانت ہے۔ پھر بھی اس کو نظریاتی سطح پر مات دینے کی کوشش پہلے سے کچھ زیادہ ہی کی جا رہی ہے، اس لیے اس کے جواز کو زیادہ گہرائی اور اعتماد سے سمجھنے اور سمجھانے کی ضرورت ہے۔ یہ جواز فرقہ واریت اور لسانی تعصب و جارحیت پر مبنی نہیں ہے کیوں کہ اردو محبت اور رواداری کی زبان ہے۔ نفرت اور زبردستی کی نہیں۔ اس کی بنیاد لسانی میل جول سے پڑی ہے۔ کسی زبان یا زبانوں سے ٹکراؤ سے نہیں۔

پنڈت جواہر لعل نہرو ایک عظیم سیاسی رہنما اور بدتر ہونے کے ساتھ ساتھ ایک فہمے مصنف بھی تھے۔ وہ فرقہ وارانہ اتحاد اور لسانی ہم آہنگی کے علمبردار تھے۔ اردو ان کی زبان تھی۔ ہندوستان کے پہلے وزیر اعظم کی جنیت سے انھوں نے بار بار اردو سے ہمزدی کا اظہار کیا۔ نہرو فیلو شپ کے تحت لسانی اور دیگر قومی اور سماجی موضوعات پر کسی تحقیقی کام سے یہ توقع بیجا نہیں کہ اس میں ایک مثبت اور تعمیری انداز سے تحقیق کا حق ادا کیا گیا ہو۔ ایسے کسی

کام سے یہ امید تو اور بھی زیادہ کی جاتی ہے کہ وہ ملک کے مختلف فرقوں، لسانی گروہوں یا زبانوں میں ہم آہنگی اور میل ملاپ کے جذبات کو بڑھاتا دینے میں معاون ثابت ہو۔ کم از کم یہ تو نہ ہونا چاہیے کہ ایک زبان کی مسلسل خدمت کی جائے جو ایک طرف تو اس کے بولنے اور لکھنے والوں کی دلآزاری کا باعث ہو اور دوسری طرف اس زبان کے خلاف تعصب و منافرت کو برا لگینے کرنے کا ذریعہ بنے۔ افسوس ہے کہ امرت رائے کی اس کتاب میں جو نہ ہونا چاہیے تھا وہ اپنی انتہا پر ہے۔ اس کے گمراہ کن اثرات سے لوگوں کے دل و دماغ کو محفوظ رکھنا ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہو گا۔ تاریخ کا دامن بہت وسیع ہے اس میں پھول بھی ہیں اور کانٹے بھی کوئی چاہے تو پھول چن لے یا صرف کانٹے یا اپنے انتخاب میں توازن سے کام لے۔ امرت رائے نے اردو اور اہل اردو کے لیے تاریخ کے دامن سے صرف کانٹے چنے ہیں۔ اسے ایک تحقیقی کتاب کہنا مشکل ہے۔

اسلام اور بدلتی دنیا

اسلام اور عصر جدید کے منتخب ادارے

اسلام اور بدلتی دنیا، مدیر اسلام اور عصر جدید (سہ ماہی) کے ان اداروں کا مجموعہ ہے جن میں مسلمانوں اور دنیا کے بعض اہم عصری مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ بلاشبہ یہ کتاب مذکورہ عنوان پر اردو ادبیات میں ایک قابل قدر اضافہ کہی جاسکتی ہے۔

ناشر: ڈاکٹر حسین الٹھی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

جامعہ ملیہ اسلامیہ، جامعہ نگر، نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۲۵

قیمت: ۲۱ روپے

ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم

خطبہ صدارت جشن زیریں دارالمصنفین اعظم گڑھ

ڈاکٹر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز نے ایک کتاب بعنوان ذاکر صاحب : اپنے آئینہ لفظ و معنی میں ابھی حال ہی میں شائع کی ہے جسے مدیر جامعہ ضیاء المحسن فاروقی نے مرتب کیا ہے۔ ہم چاہتے تھے کہ ذاکر صاحب کا یہ خطبہ بھی اس میں شامل ہو جائے لیکن اس وقت یہ دستیاب نہیں ہو سکا۔ چند روز ہوئے اتفاق سے وہ ہمیں مل گیا، اس لیے اسے رسالہ جامعہ میں شائع کیا جا رہا ہے۔ خطبہ ذاکر صاحب کے دیگر خطبات کی طرح تاریخی و ادبی اہمیت کا حامل ہے۔ (مدیر)

جناب صدر بزرگوار درود ستو!

زبان اور اس کا ذخیرہ الفاظ یوں بھی قلب انسانی کی صیغ اور مکمل ترجمانی سے قاصر تھا اور پھر زبان کے سرمایہ داروں نے اپنا سارا خزانہ سطحی جذبات کی نمود و نمائش میں اس بے دردی سے لٹا دیا کہ گہرے محسوسات کے لیے کوئی اچھوتے الفاظ باقی نہیں رہے۔ مجبوراً ہمیں گہری سے گہری اور نازک سے نازک واردات قلب کو بیان کرنے کے لیے انھیں گھسے پٹے الفاظ سے کام لینا پڑتا ہے جس میں اب بہ ظاہر نہ آب و رنگ رہا ہے نہ معنویت۔ اس لیے اگر میں یہ کہوں کہ دارالمصنفین کے جشنِ طائی میں شرکت کرنا میرے لیے فخر و مسرت کا باعث ہے تو آپ قول کی فرسودگی اور بے رنگی پر نہ ہائیے بلکہ اس کی تہ میں قائل کے جوش و خلوص کی تازگی و تپ و تاب کو دیکھیے اور محسوس کیجیے۔ سچی ہاں! آج مجھے فخر ہے اس پر کہ پچھلی نصف صدی میں ہمارے ملک میں سیاست کی تند و تیز اندھیوں

کے درمیان تحقیق و تخلیق کے چراغ جلتے رہے اور علم و ادب کی جوت جگمگاتے رہے، اور مسرت ہے اس کی کہ ان میں سے ایک سراج منیر دارالمصنفین اعظم گڑھ ہے جس کے ساتھ مجھے کئی رشتوں سے وابستہ ہونے کا شرف حاصل ہے۔ اس لیے کہ یہ یادگار ہے میرے محترم بزرگ مولانا شبلی نعمانی اور ان کے شاگردان رشید مولانا سید سلیمان ندوی اور مولوی عبدالسلام ندوی مرحومین کی اور کارنامہ ہے میرے محترم اور شفیق بھائی مولوی مسعود علی صاحب ندوی اور عزیز دوست شاہ معین الدین اور مولوی صباح الدین عبدالرحمن اور ان کے رفقاء کار کا، اور اس لیے کہ اس سے جامعہ ملیہ اسلامیہ جس کی خدمت میں میں نے اپنی عمر کا زیادہ حصہ گزارا ہے، ہم خیالی اور ہم مشربی کا تعلق رہا ہے۔ ان ذاتی تعلقات سے قطع نظر ایک مسلمان اور ہندوستانی کی حیثیت سے مجھے یہ ادارہ جو قوم کی بیش بہا دولت ہے دل سے عزیز ہے اور اس کے جشن میں شرکت کر کے سچی خوشی محسوس ہوتی ہے۔

آج اس مبارک موقع پر جب دارالمصنفین اعظم گڑھ اپنی زندگی کی پہلی نصف صدی پوری کر کے نصف دوم میں قدم رکھ رہا ہے، سب علم دوست اور محبت وطن ہندوستانیوں خصوصاً مسلمانوں کا فرض ہے اور ہم آپ جو ملک کے مختلف حصوں سے آکر یہاں جمع ہوئے ہیں اسے ساری قوم کی طرف سے فرض کفایہ کے طور پر ادا کر رہے ہیں کہ دارالمصنفین اور اس کے مؤسس روحانی مولانا شبلی نعمانی کی گراں قدر علمی اور ادبی خدمات کا جس سے انھوں نے بلا واسطہ ہندوستان کے اور بالواسطہ ساری دنیا کے تہذیبی سرمایہ میں قابل قدر اضافہ کیا اور ان کی ان مٹی خدمات کا جن سے انھوں نے جب وطن، آزادی اور قومی یک جہتی کی تحریکوں کو سہارا دیا کم سے کم ایک سرسری جائزہ لیں، ان کا معیم قلب سے شکر یہ ادا کریں اور یہ سوچیں کہ اس چشمہ فیض کو جاری رکھنے اور اس کے دامن کو وسیع کرنے کے لیے ہمیں کیا کرنا چاہیے۔

علامہ شبلی اور دارالمصنفین کا علمی اور ادبی عطیہ زیادہ تر اسلامی تاریخ و سیر، تاریخ ہند اور تاریخ و تنقید ادب کے میدانوں سے تعلق رکھتا ہے اور اس کی خصوصیات میں انفس مضمون کی معروضیت، سبجے کا اعتدال، زبان و بیان کی سلاست کے علاوہ اور ان سے بھی زیادہ نمایاں قلب و نظر کی وسعت ہے۔ اس مکتب فکر کے مفسنوں نے جہاں کہیں اسلامی تہذیب کے تعلقات

قدیم یونانی، ایرانی ہندی تہذیب سے دکھائے ہیں وہاں فصل کے بجائے وصل کے پہلو کو اچھا رہے اور ”نقشہ سکندر و دارا“ سنائے پر ”حکایت مہر و وفا“ بیان کرنے کو ترجیح دی ہے۔ ہندوستان میں تاریخ نگاری کے اس تاریک دور میں جب ہمارے اکثر مورخ اپنے مجازی استناد ازل کے کہے ہوئے کو طوطی صفت دہرا دیا کرتے تھے اور قدردین وسطی کے ہندوستان کو ایک بحر طوفان خیر بنا کر پیش کرتے تھے جس میں اسلامی تہذیب اور ہندو تہذیب کے دھارے ایک دوسرے سے الجھتے اور ٹکراتے رہتے تھے، دارالمصنفین کے مورخوں نے یہ دکھانے کی کوشش کی کہ ان دونوں کا ملنا تصادم نہیں بلکہ امتزاج سنگمیش نہیں بلکہ سنگم تھا۔ اور کیوں نہ ہو عالمی تاریخ کی تہہ کو پہنچے تو ہر تہذیب ایک عظیم الشان الہی منصوبہ کی تکمیل میں اپنا اپنا حصہ پورا کرتی دکھائی دیتی ہے۔

لین دین تاثیر و تاثیر کا ایک لاتنا ہی سلسلہ ہے جو ایک صالح انسانیت کی تعمیر کے لیے برابر جاری ہے۔ علوم و فنون کا غزائے ہندوستان سے بغداد پہنچا، وہاں عربوں نے اس پر اپنی زبان اور تہذیب کا رنگ چڑھا یا، چند صدیوں بعد یہی علوم و فنون ترکوں کے ذریعہ پھر ہندوستان واپس آئے اور اس ملک کی تہذیبی زندگی کو لالال کیا اور ہندوستان میں مسلمانوں کی تاریخ ایک وسیع تر تاریخ کا جزو بن گئی۔ اس کا احساس وضاحت کے ساتھ امیر خسرو کے یہاں خصوصاً ان کی سنوئی کہچہر میں ملتا ہے۔ صرف یہی نہیں کہ حضرت امیر خسرو نے ہندوستانی اشیاء سے متعلق اپنی گہری پسند کا اظہار فرمایا ہے بلکہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جیسے وہ سارے ہندوستانی تاریخی ورثے کو اپنا ورثہ سمجھتے ہیں۔ اس پرانے عہد کی تمام زندگی میں یہ احساس موجود تھا۔ خسرو نے شاعر کی حیثیت سے اس احساس کو آب و تاب کے ساتھ پیش کر کے جماعتی زندگی اور احساس کی سچی ترجمانی کاغذ ادا کیا ہے۔

اسلام کا نقطہ نظر چونکہ عالمی نقطہ نظر ہے، اس کا خطاب چوں کہ ساری نوع انسانی سے ہے اس لیے اس کی تعلیمات سے متاثرہ مودوں سے امید کی جاسکتی ہے کہ تاریخ نگاری کو تنگ تعصبات کے پھیلانے کا وسیع نہ بنائیں گے بلکہ انسانوں کو اس کی تقدیر سے آگاہ کرنے میں مدد دیں گے شاید امام شافعی کا قول ہے کہ اگر صرف سورہ العصر نازل کر دی جاتی تو بندوں کی ہدایت کے لیے کافی تھا مجھے اس قول میں بڑی بصیرت پوشیدہ دکھائی دیتی ہے، اس لیے کہ اس مختصر سی

سورت کے چند یوں میں تاریخ عالم کی نہایت بلیغ توصیف موجود ہے۔ نوکر وہی عموم کے ساتھ انسان کا ہے اور زمانہ کی قسم سے نشانیہ ظاہر کرنا معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ انسان کے لیے جبری فردم کی زنجیریں نہیں بنانا بلکہ عمل کے لیے بے شمار امکانات کا دروازہ کھول دیتا ہے۔ یہ تاریخ کی اخلاقی توصیف ہے، اس سے تاریخ انسانی اعمال کے نتائج سے عبارت ہو جاتی ہے جو انسانی یقین اور ارادہ سے ظہور میں آتے ہیں، اور کیسا بلیغ اشارہ ہے کہ اگر فوری طور پر نیک عمل کرنے والی جماعت گھاٹے میں نظر آئے تو صبر کے ساتھ انتظار کرے۔ زمانہ اس گھاٹے اور نامرادی کو کامیابی میں بدل دے گا۔ بے یقینی اور بے عملی کے لیے تو گھانا ہی گھانا ہے۔ دارالمصنفین نے تاریخی تحقیق پر خاص توجہ کر کے اسلامی اور ہندوستانی تہذیبی زندگی کی اور ان کی معرفت انسانی اقدار کی بڑی خدمت انجام دی ہے۔ ملکی سیاست کے میدان سے دارالمصنفین کو بہ حیثیت ایک علمی اور ادبی ادارے کے کوئی تعلق نہیں رہا۔ لیکن شخصی حیثیت سے اس کے مراد و مرشد مولانا شبلی نعمانی سچے اور سچے قوم پرور مسلمان تھے۔ اور اس کے کارساز و کارپرداز مولوی مسعود علی صاحب ندوی بھی ان کے ہی نقش قدم پر چلتے رہے اور دونوں نے اتحاد و آزادی کا ساتھ دیا اور تفریق اور غلامی کے رجحانات کی شدید مخالفت کی۔ اس لیے دارالمصنفین کے گوشہ نشین کارکنوں میں قومی آزادی اور قومی یک جہتی کے جذبات روح و رواں کی طرح سہاگئے، اور ان کی تائید اور ہمدردی اتحاد و آزادی کے سبب بڑا بڑا خصوصاً قوم پرست مسلمانوں کے لیے قوت اور فیضان کے سرچشمے کا کام دیتی رہی۔

اگر میں یہ سمجھوں تو بیجا نہ ہو گا کہ علم و ادب کے قدر شناس اور ملک و قوم کے خیر خواہ، وہ بھی جو آج یہاں موجود اور اس مجلس میں شریک ہیں اور وہ بھی جو اپنی مجبوریوں کی بنا پر شرکت سے محروم رہے، میری طرح یہ احساس رکھتے ہیں کہ دارالمصنفین اعظم گڑھ کا ہندوستان کی تہذیب و تاریخ کی تدوین اور آزادی و یک جہتی کی تحریک میں قابل قدر اور قابل ذکر حصہ ہے، اور میرے ہم زبان ہو کر اس کے گزشتہ اور موجودہ اراکین کا ان کی بیش بہا خدمات کے لیے پر جوش شکریہ ادا کرتے ہیں اور انھیں پر خلوص مبارکباد دیتے ہیں کہ وہ پودا جو انھوں نے اب سے پچاس برس پہلے اگا کر اسے اپنے خونِ جگر سے سینچا تھا آج ایک سر بلند سایہ دار بومند درخت بن گیا ہے، اور خدا سے دعا کرتے ہیں کہ اس شجرہ طیبہ کی جڑیں اور زیادہ مضبوط ہوں

اس کی شاخیں اور پھیلیں، اس کے پھولوں کی شادابی اور نکہت، اس کے پھولوں کے رس کی لذت میں اور اضافہ ہو۔

مگر دارالمصنفین کے قدردانوں، معترفوں اور شکر گزاروں کو اس حقیقت کی طرف توجہ دلانا بہت ضروری ہے کہ قدردانی، تعریف اور شکر گزاری اپنی جگہ بہت اچھی چیزیں ہیں لیکن ان سے نہ انجمن کی بچھی گرم ہوتی ہے نہ بھاپ بنتی ہے نہ گاڑی چلتی ہے۔ اس عالم مادی میں ذہنی اور روحانی کاموں کے لیے بھی مادی وسائل کی ضرورت پڑتی ہے۔ اگر ہم آپ واقعی دارالمصنفین کے پیام کو علم و ادب اور ملک و قوم کے لیے مفید اور اہم سمجھتے ہیں تو ہمارا فرض ہے اور یہ فرض کفایہ نہیں بلکہ فرض ذاتی ہے کہ قدمے اور سٹھنے سے آگے بڑھ کر دے درمے اس کی دل کھول کر مدد کریں۔ مجھے امید ہے کہ اربابِ علم و دانش زیادہ سے زیادہ تعداد میں اس کی مطبوعات کے مستقل خریدار بنیں گے اور اربابِ حکومت و اقتدار کو اس پر آمادہ کریں گے کہ انھیں مدرسوں کے کتب خانوں اور عام کتب خانوں کے لیے خریدیں۔ یہ کوئی احسان نہیں ہوگا بلکہ ایک اچھا سورا جس میں چاندی کی چند نکلیوں بلکہ کاغذ کے چند پرزوں کے بدلے علم و حکمت کی دولت ہاتھ آتی ہے جو بے بہا اور لازوال ہے۔

آخر میں چند الفاظ دارالمصنفین کے اراکین اور رفیقوں سے کہنا چاہتا ہوں۔ جیسا کہ پہلے ذکر آچکا ہے آپ کی تصنیف و تالیف کا ایک خاص میدان ہندوستان کے قرون وسطیٰ کی تاریخ اور اس کی ایک انتہائی خصوصیت قلبِ نظر کی وسعت ہے، یعنی مختلف تہذیبوں اور معاشروں کی مثبت اور معروف اقدار کا اعتراف کرنا، ان کے اختلاف میں اشتراک اور اتحاد کے نقطے تلاش کر کے انھیں نمایاں کرنا۔ آپ کی یہ خصوصیت ہمارے دورِ حکومتی میں جب تاریخ سیاسی مصلحتوں کے ماتحت مسخ کی جا رہی تھی، بہت کام آئی۔ لیکن آپ یہ نہ سمجھیے گا کہ اس دورِ آزادی میں تاریخ کو تقریبی سیاست کا آلہ کار بنانا ختم ہو چکا ہے۔ صدیوں کے روگرد رسول میں دور نہیں ہو پاتے۔ جی نہیں آج بھی یہ رحمان بانی ہے اور خاصاً قومی ہے، آج بھی یہ دکھانے کی کوشش کی جاتی ہے کہ ہندوستان میں ہندو مسلم تہذیبوں میں کبھی میل نہیں ہوا، ہمیشہ ٹکڑے ہو رہی اور آئندہ بھی ہوتی رہے گی جب تک ایک تہذیب دوسری تہذیب میں جذبہ نہ ہو جائے۔ اس لیے آپ

کو اس حقیقت سے چشم پوشی نہیں کرتی چاہیے کہ آپ کی سعی ابھی ناتمام اور آپ کا کام ابھی ادھورا ہے۔ آپ کو اور زیادہ محنت، ہمت اور استقلال کے ساتھ یہ جدوجہد کرنی ہے۔ تاریخ نگاری کو اس کج روی سے محفوظ رکھنے کی اور یہ واضح کرنے کی کہ گو قرون وسطیٰ میں ہندو مسلم تہذیبوں کے اپنے اپنے دائرے تھے لیکن ان میں ایک مشترکہ قطعہ بھی تھا جو اس عہد میں قومی تہذیب کی حیثیت رکھتا تھا۔ میرا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اس کا ثبوت فراہم کرنے کے لیے آپ زبردستی تاویل سے کام لیں۔ یہ نہ تو دیانت دار مورخوں کی حیثیت سے آپ کے لیے جائز ہے اور نہ آپ کو اس کی ضرورت ہے۔ آپ مجھ سے بہتر جانتے ہیں کہ اس کے ثبوت تاریخ کے صفحوں پر بکھرے ہوئے ہیں، صرف انہیں جمع کرنے اور ترتیب دینے کی ضرورت ہے۔ میرا یہ نچتہ خیال ہے جسے "تاریخی نظریہ کہنے کی جرات نہیں کر سکتا لیکن ذہنی عقیدہ کہہ سکتا ہوں کہ صرف ہندوستان میں ہندو مسلم تہذیبوں ہی میں نہیں بلکہ دنیا میں کہیں بھی دو تہذیبوں میں ٹکراؤ نہیں ہوا۔ تہذیبیں ٹکرایا نہیں کرتیں، وحشتیں ٹکرایا کرتی ہیں۔ انسان کا وجود اس دنیا میں اربوں سال سے ہے۔ اس میں سے تہذیب کے چند ہزار سال نکال دیجیے تو باقی سارا زمانہ وحشت کا زمانہ تھا۔ اس لیے آج ان افراد اور قوموں کے نیچے جنہیں ہم مہذب کہتے ہیں تہذیب کی ایک ہلکی سی پرت کے نیچے نہ جانے کتنی پرتیں وحشت کی دبی ہوئی ہیں جو موقع ملنے پر ابھر آتی ہیں۔ دو قوموں کی تہذیبیں جب تک اپنی وحشتوں کو دبائے ہوئے ہیں آپس میں لڑتی نہیں بلکہ گلے ملتی ہیں اور تہذیبی قدروں کا لین دین کرتی ہیں، مگر جب ان کی وحشتیں ان کی تہذیب پر غالب آجاتی ہیں تو ایک تہذیب دوسری تہذیب سے بکھر جاتی ہے اور دونوں ایک دوسرے کو نوچنے کاٹنے، اور بھجھوٹنے لگتی ہیں۔ آپ سے میری یہ التجا ہے کہ وحشتوں کی روداد دوسروں کے لیے بھجھوٹا دیجیے، آپ تہذیبوں کی کہانی لکھیے اور نئے ہندوستان کو ماضی کی روشنی میں حال کا یہ اہم ترین مسئلہ حل کرنے میں مدد دیجیے کہ کس طرح مختلف تہذیبوں کے الگ الگ رنگ و آہنگ کو ضروری حد تک قائم رکھتے ہوئے ان میں وہ ہم رنگی اور ہم آہنگی پیدا کرے جو ایک متحد اور مضبوط قوم بنانے کے لیے درکار ہے، اور اپنے محبوب وطن کو ایک

ایسی مہذب انسانی برادری کا گھر بنانے میں ہاتھ بٹائیے جس کے صدر دروازے پر حالی کی یہ
رہائی رقم ہو:

ہندو سے لڑیں نہ گبر سے سیر کریں شر سے بچیں اور شر کے عوض خیر کریں
دنیا کو جو کہتے ہیں جہنم ہے یہ وہ آئیں اور اس بہشت کی سیر کریں
ان چند لفظوں کے بعد جنہیں کسی مہمان خصوصی کا رسمی خطبہ نہیں بلکہ ایک محبت و خلص
کے دل کی آواز سمجھیے میں دارالمصنفین اعظم گڑھ کے جشن طلائی کا افتتاح کرتا ہوں۔
۲۰ فروری ۱۹۶۵ء

نگارِ معنی

مرتب: ضیاء الحسن فاروقی

ڈاکٹر فاکر حسین مرحوم کی پسندیدہ اشعار کی بیاض سے فارسی شاعر کا کیا قلب پرغیر
ضیاء الحسن فاروقی نے نہایت دیدہ ریزی سے کیا ہے اور اس پر ایک مفصل اور
جامع مقدمہ لکھا ہے جس میں فارسی شعر و ادب کی شخصیت سازی کا تاریخی
رہل اور اس کی خصوصیات و اثرات و انداز میں واضح کی گئی ہیں اور یہ بھی بتایا گیا
ہے کہ خود ذکر صاحب کی بلند شخصیت اور ادبی فارسی شاعری کی جاہلیت اور ان
اقدارِ عالیہ میں جن کی وہ حیران کنی کس قدر ہم آہنگی تھی۔ شعروں کے انتخاب
سے فاکر صاحب کا ذوقِ جمال پوری طرح نمایاں ہے۔ یہاں ایک خاص طرح
پر مولانا ماسعودی شیرازی، خسرو حافظ، فیضی، معری، نظیری، مسررا
منظور جان جا تاں اور غالب سبھی سے کپ کی طاقت ہوتی ہے۔

کتاب نہایت دیدہ زیب طباعت اچھے لاکھڑے عمدہ آئسٹسٹر ۱۸x۲۲

قیمت 35/-

ناشر: فاکر حسین انسٹیٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ

نئی دہلی ۱۱۰۰۰۱

مطبع: مکتبہ جامعہ لٹریچر، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

محمد عرفان

ذاکر صاحب دانشوری اور تصورِ مذہب (ایک رپورٹ)

۳۱ جنوری سے ۸ فروری ۱۹۸۷ء تک جامعہ تلیہ میں جشنِ ذاکر کی تقریبات منائی گئیں۔ اسی سلسلے میں ۵ فروری کو ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کی جانب سے ”ذاکر صاحب دانشوری اور تصورِ مذہب“ کے موضوع پر ایک سمپوزیم منعقد ہوا جس میں ملک بھر سے آئے ہوئے ممتاز دانش وروں، مفکرین اور عاملوں نے شرکت کی۔

یہ سمپوزیم دو نشستوں پر مشتمل تھا پہلی نشست کی صدارت بزرگ ادیب اور شاعر پروفیسر آل احمد سرور نے کی۔ شروع میں انسٹی ٹیوٹ کے ڈائریکٹر پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی نے سمپوزیم کے مقاصد کی وضاحت کی اور ذاکر صاحب کے تصورِ مذہب اور دانش وری سے متعلق بعض اہم گوشوں کی طرف توجہ دلائی۔

پروفیسر خلیق احمد نظامی نے اپنے ذاتی مشاہدات اور بعض دوسرے واقعات کے ذریعے ذاکر صاحب کی مذہبی دانش وری سے سیر حاصل بحث کی اور بالآخر اس نتیجے پر پہنچے کہ وہ سیاسی طور پر۔ فکر و فطرت دونوں کے لحاظ سے معلم تھے، ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ روحانی معلم نہ تھے۔

پروفیسر خواجہ احمد فاروقی نے اپنا مقالہ ”ذاکر حسین ایک دانش ور کی جہنیت سے“ پڑھا۔ اس میں انھوں نے ذاکر صاحب کی فکر کے دوسرے متعدد پہلوؤں کے علاوہ خصوصیت کے ساتھ اس بات کا ذکر کیا کہ خواہ کتنے ہی ناموافق حالات ہوتے مگر ان کی متقل مزاجی میں ذرا بھی فرق

رہا تھا اور جامعہ ملیا اسلامیہ اس کی بڑی مثال ہے۔ انھوں نے پٹیل میموریل لکچر کے حوالے سے ذاکر صاحب کے اس قول کی بھی تشریح کی کہ ہمارا مستقبل بڑی حد تک اس پر منحصر ہے کہ ہماری تعلیم کا رخ کیسا ہوگا۔

نواب رحمت اللہ خاں شیروانی نے ذاکر صاحب کے بارے میں اپنی یادوں کو تازہ کرتے ہوئے بہت سے چھوٹے بڑے واقعات کا ذکر کیا جن سے ذاکر صاحب کی زندگی کے خاص طور پر مذہبی زندگی کے بہت سے ایسے پہلو سامنے آئے جن کے بارے میں لوگ غلط فہمی میں مبتلا تھے۔ انھوں نے کہا کہ ذاکر صاحب ایک سچے مسلمان تھے اور ان کے قول و فعل میں کبھی تضاد نظر نہیں آیا۔ وہ جو سوچتے تھے اس پر عمل بھی کرتے تھے۔ اگر انھیں کسی سے کوئی کام کرانا ہوتا تھا تو پہلے خود اسے کر کے دکھاتے تھے۔ وہ ہمیشہ سیکھنے کو تیار رہتے۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ ذاکر صاحب نے ہمیشہ مذہب کو وصل کے لیے استعمال کیا۔ ان پر تعصوف کا گہرا اثر تھا اور انسان کا خود کو بہتر سے بہتر بنانے کی کوشش کرتے رہنا ان کے تعصوف کا بنیادی اصول تھا۔ انھوں نے ثابت کر دکھا یا تھا کہ انسان بیک وقت اچھا مسلمان اور اچھا ہندوستانی ہو سکتا ہے۔

جناب ڈاکٹر ضیاء الدین انصاری نے ذاکر صاحب کا تصور مذہب کے عنوان سے اپنا مقالہ پڑھا۔ ذاکر صاحب کی مذہبی زندگی پر گفتگو کرتے ہوئے انھوں نے کہا کہ "... حقیقت یہ ہے کہ ذاکر صاحب ایک مذہبی انسان تھے، وہ مذہب کا واضح تصور رکھتے تھے اور اسلامی تعلیمات پر پوری طرح عمل پیرا تھے، وہ عالم بھی تھے اور عامل بھی... ذاکر صاحب نے جس ماحول میں آنکھیں کھولیں وہ مذہبی تھا اور اس میں صوفیہ کو بڑا دخل تھا۔ چنانچہ ابتدا ہی سے ذاکر صاحب کے دل و دماغ پر صوفیانہ تعلیمات کا تسلط ہو گیا اور یہ اثر اتنا گہرا اور پائدار ثابت ہوا کہ وہ آخر تک اس سے باہر نہ آ سکے۔ انھوں نے مزید کہا کہ ذاکر صاحب ایک ماہر تعلیم، بہترین دانش ور اور ایسے اسکالر تھے جس نے مشرق اور مغرب دونوں علمی سرچشموں سے فیضان حاصل کیا۔ وہ صاحب طرز ادیب، انشا پرداز، اودان سب سے بڑے، بہترین انسان تھے۔ چنانچہ ان کے نزدیک مذہب کا تصور بڑا وسیع، جامع اور ہمہ گیر تھا۔ مذہب محض عبادات کا نام نہیں بلکہ خدمت خلق کا بھی ذریعہ ہے۔ ان کے یہاں حقوق اللہ اور حقوق العباد دونوں کو اہمیت حاصل تھی اور دونوں میں توازن بھی تھا۔

یہ جامعہ جب غور شدہ اہل انہال نے شریک کا شکریہ ادا کرتے ہوئے فرمایا کہ جامعہ کا جو رشتہ قوم اور قوم کے دانش وروں سے ٹوٹ چکا تھا، یہ جشن اس کو جوڑنے کی کوششوں کا ایک حصہ ہے اور ہمیں خوشی ہے کہ ہمیں اس میں کامیابی ملی ہے۔ انھوں نے امید ظاہر کی کہ آئندہ بھی یہ سلسلہ جاری رہے گا۔ انھوں نے ذاکر صاحب کے بعض ذاتی اور گھریلو واقعات بیان کرتے ہوئے ان کی مذہبی زندگی اور قوم کے بارے میں ان کی تڑپ کا بھی ذکر کیا۔

صدر مجلس پروفیسر آل احمد سرور نے اس نشست میں ٹیم سے لگے مقالوں کا جائزہ لینے ہوئے فرمایا کہ دانش ور سی صرف مغرب کی دین نہیں ہے بلکہ مشرق میں دانش ور سی کی روایات مغرب سے زیادہ مضبوط ہیں، اس لیے کہ یہاں دانش ور سی کی روایت میں مذہبی تصور کا اہم کردار رہا ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے اقبال، شبلی، ذاکر صاحب، عابد صاحب اور مولانا مودودی کی مثال پیش کی۔ سرور صاحب نے کہا کہ ذاکر صاحب پر اپنے استاد پروفیسر زومبارٹ کے علاوہ گاندھی جی کی شخصیت کا بہت اثر تھا۔ گاندھی جی کی مذہبیت تمام مذاہب کا احترام سکھاتی ہے اس لیے ہمیں کمان کا اپنا مذہب کمزور تھا بلکہ یہ ان کی مذہبی پیچنگی کی دلیل تھی۔ ذاکر صاحب کے یہاں بھی مذہبی جارحیت کا کوئی مقام نہ تھا، انھوں نے اس سلسلے میں کاشی ودیا پیٹھ ۱۹۳۵ء اور ۱۹۴۰ء کے خطبات کے حوالے بھی دیے۔ آخر میں انھوں نے موجودہ تعلیمی مسائل کے حل کے لیے ذاکر صاحب کی تعلیمی پالیسی کے نفاذ کی تجویز بھی پیش کی۔

دوسری نشست کی صدارت پروفیسر خواجہ احمد فاروقی نے کی۔ اس میں جن حضرات نے اپنے خیالات پیش کیے ان میں ڈاکٹر نقی حسین جعفری، ڈاکٹر عابد رضا بیدار، پروفیسر مشیر الحق اور پروفیسر آل احمد سرور شامل تھے۔

ڈاکٹر نقی حسین جعفری نے اپنا مقالہ ”ذاکر صاحب: دانش ور سی اور تصور مذہب“ کے عنوان سے پڑھا اور بتایا کہ ذاکر صاحب کے یہاں دونوں تصورات یعنی دانش ور سی اور مذہب کے تصور مثبت اور تخلیقی معنوں میں موجود نظر آتے ہیں۔ دانش ور سی کی نفی کے بغیر مذہب اور مذہب کی نفی کے بغیر دانش ور سی۔ اس کے ثبوت میں انھوں نے خود ذاکر صاحب کی بعض تحریریں کے حوالے دیے۔ ایک جگہ انھوں نے مجیب صاحب کا یہ قول نقل کیا کہ ”ہم نے کبھی مرتبہ اس کی

کوشش کی ہے کہ صاف صاف اور صحیح دار سوال کر کے، ایک نقاد کے انداز سے، جسے تنقید کا اعزاز دیا گیا ہو یا ایک بے تکلف دوست کی طرح معلوم کر لیں کہ ڈاکٹر ذاکر حسین کے عقیدے کیا ہیں یا ان معاملات میں جنہیں دینی یا روحانی کہا جاتا ہے، ان کا رد تہ یا نقطہ نظر کیا ہے، لیکن انہوں نے ہمیشہ کوئی لطیفہ بیان کر کے یا ایسی بات کہہ کر جسے وہ جانتے تھے کہ میں صحیح نہ سمجھوں گا مجھے خاموش کر دیا۔ میں نے یہ محسوس کیا ہے کہ اس لگاؤ کی تہ میں جو قومی تعلیم قومی سیرت اور ہر اس خصوصیت سے جو ہر ایک اچھے شہری اور مہذب انسان میں ہونا چاہیے ایک توکل ہے جو تمام موجودات کو اور تمام معاملات کو بے حقیقت سمجھنا ہے اور ایسے ہی ہیں نے اکثر محسوس کیا ہے کہ اس توکل کی تہ میں ایک بے چینی ہے جو کسی وقت بھی شعلہ بن کر نکل سکتی ہے۔ اس توکل اور بے چینی میں کوئی تضاد نہیں ہے۔“ جعفری صاحب نے مزید کہا کہ ذاکر صاحب کی تمام تحریروں میں پورا زور اخلاقی شخصیت اور مہذب معاشرے کی تشکیل پر ہے۔

عابد رضا بیدار صاحب نے ذاکر صاحب کے بہت سے اقتباس نقل کیے جو انہوں نے دوسروں کے بارے میں لکھے تھے۔ ان کی روشنی میں انہوں نے کہا کہ وہ ہر حق بات کو پہنچانے میں کسی سے نہیں ڈرتے تھے۔ وہ نئے آدم کی تلاش میں تھے، ایک ایسے آدمی کی جو اس دنیا کو فلاح و بہبود کی بلندی تک لے جائے۔ انہوں نے مزید کہا کہ دانش وری دو طرح کی ہوتی ہے، ایک فرزانوں کی دانش وری اور ایک دیوانوں کی۔ پہلی دانش وری کسی قدر مکروہ منافقت کی طرف اشارہ کرتی ہے، خود اپنے سے بھی اور دوسروں کے ساتھ بھی۔ اور ایسا شخص بالآخر حسن ظن پر مجبور ہوتا ہے۔ دوسری قسم کا دانش وری ”راست“ پر قائم رہتا ہے۔ وہ کسی چیز سے منافقت نہیں کرتا، اپنے منصب اور اپنے بہتر مستقبل کے لیے اپنے اصولوں کو قربان نہیں کر سکتا۔ ذاکر صاحب ایسے ہی تھے اور ان کی بعض تقریروں سے بھی اقتباس پیش کیے اور اسی نتیجے پر پہنچے کہ وہ اقدامِ عالیہ مطلقہ کے خادم تھے اور قدروں پر زور دینے والے ایسے شخص تھے جس نے خدا کو اقدام کے حائل کر دیا تھا۔

پروفیسر مشیر الحق نے ”ذاکر صاحب کا تصور مندرجہ“ کے عنوان سے مقالہ پڑھتے ہوئے

کہا کہ کسی ایسی شخصیت کے بارے میں رائے دینا آسان نہیں ہے جس نے اپنی تحریریں اور تقریروں میں مذہب یا مذہبی موضوعات کو براہ راست موضوع سخن نہ بنایا ہو۔ لوگ بالعموم مذہبی موضوعات پر اس وقت غم اٹھاتے ہیں جب انہیں یہ احساس ہے کہ قوم و ملت کی ذہنی اصلاح کی ذمہ داری اٹھائے بغیر وہ اپنے فریضہ منصبی سے عہدہ ہرا نہیں ہو سکتے۔ لیکن ذکر صاحب کو اپنے بارے میں شاید ہی کبھی یہ خوش فہمی رہی ہو کہ وہ لوگوں کی اصلاح کے لیے پیدا کیے گئے ہیں۔ ذکر صاحب نے اگرچہ خالص مذہبی پرہیز کے برابر لکھا ہے مگر ان کی تحریروں سے ثابت ہوتا ہے کہ مذہب کے بغیر ایک صالح معاشرہ ممکن نہیں۔ اس موقع پر انہوں نے ذکر صاحب کی اس تقریر کا حوالہ دیا جو انہوں نے گرو گوبند سنگھ بھون کے اقتدار کے موقع پر کی تھی اور جو ذکر صاحب کے تصور مذہب کو پوری طرح اجاگر کر دیتی ہے۔ پروفیسر موصوف نے مزید فرمایا کہ ان کی شخصیت کو نکھارنے میں قرآن کا ثرا دل تھا۔ ان کے ایمان کی پختگی اسی وقت معلوم ہوتی تھی جب بڑے بڑے ایمان والوں کے ایمان ڈالنا ڈول ہو جاتے تھے۔ ذکر صاحب کا خیال تھا کہ جو کسی کو کچھ بنانا چاہتا ہے اسے پہلے خود بن کر دکھانا پڑتا ہے۔

اس نشست کے آخری مقالہ نگار پروفیسر آل احمد سرور تھے۔ انہوں نے کہا کہ دانش وری کے لیے ضروری نہیں کہ اس کے پیچھے کوئی خاص مذہبی تصور ہو۔ اس طرح بہت سے ایسے مذہبی انسان بھی ہوتے ہیں جن کی دانش وری کی سطح بہت سطحی ہوتی ہے۔ دانش وری دراصل روشن خیالی کا دوسرا نام ہے۔ انہوں نے ایک اچھے دانشور کے بہت سے اوصاف بیان کیے اور بتایا کہ ذکر صاحب اس معیار پر کہاں تک پورے اترتے تھے۔ ساتھ ہی انہوں نے بتایا کہ ذکر صاحب اپنے پروفیسر زومبارٹ اور گاندھی جی سے بیک وقت متاثر تھے۔ ذکر صاحب مسلمانوں کے ملی تشخص کے اور اسی کے ساتھ ساتھ قومی تشخص کے بھی قائل تھے اور یہ کہہ سکتے تھے کہ ”ہم مسلمانوں کے کسی مذہبی معاملے میں حکومت کی مداخلت برداشت نہیں کر سکتا“

۲۔ آخر میں صدر مجلس نے اس نشست میں پڑھے گئے مقالات پر اپنے تاثرات کا اظہار کیا اور ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ اور جامعہ تلپہ اسلامیہ کو اس کامیاب سمپوزیم پر مبارکباد دی۔ انسٹی ٹیوٹ کے ڈائریکٹر پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی نے مقالہ نگاروں اور سامعین کا شکریہ ادا کیا اور اس طرح یہ سمپوزیم اختتام پذیر ہوا۔



قیمت فی شمارہ

دو روپے

جامعہ

سالانہ قیمت

۲۳ روپے

شمارہ ۶

بابت ماہ جون ۱۹۸۷ء

جلد ۸۳

فہرست مضامین

- | | | |
|----|--------------------------|-----------------------------|
| ۳ | ضیاء الحسن فاروقی | شذرات |
| ۷ | جناب ڈبلیو خالد | ✓ احمد امین اور محمد اقبال |
| | ترجمہ: جناب بدرالدین بٹ | |
| ۲۴ | پروفیسر مختار الدین احمد | ✓ ڈاکٹر صاحب |
| | | — اپنے ایک استاد کی نظر میں |
| ۳۸ | محمد عرفان | تبصرہ و تعارف |
| | | ۱۔ اسلامی قانون و راننت |
| | | ۲۔ اسلام کا نظام طلاق |

مجلس ادارت

پروفیسر علی اشرف
پروفیسر مسعود حسین
ڈاکٹر سلامت اللہ
ضیاء الحسن فاروقی

مدیر

ضیاء الحسن فاروقی

مدیر معاون

عبد اللطیف اعظمی

خط و کتابت کا پتہ

ماہنامہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

طابع و ناشر: عبد اللطیف اعظمی۔ مطبوعہ: برٹلی آرٹ پریس۔ پٹودی ہاؤس، دیا گنج، نئی دہلی ۲

شذرات

ہمارے ایک کرم فرمانے ہم سے کہا کہ ملک میں چاروں طرف انفراتفری پھیلی ہوئی ہے اور آپ پلاس کا کوئی اثر نہیں معلوم ہوتا، آپ کچھ لکھتے ہی نہیں! ہم نے کہا کہ ہم پر اس کا بہت اثر ہے اسی لیے ہم خاموش ہیں۔ کیا کہیے اور کس سے کہیے۔ پبلک لائف کا کوئی معیار نہیں رہا، ہمارے سیاست دانوں کے گفتار و کردار میں 'نال میل نہیں رہا' ہمارے مذہبی رہنماؤں میں 'قانون اخلاق کا احترام باقی نہیں'، عدم تشدد اور رواداری جو وسعتِ قلب، فیاضی، بلند ہمتی اور اخلاقی قوت کی ظاہری شکلیں ہیں، کہیں نظر نہیں آتی اور ہم میں جو لوگ معاشی اور سیاسی طاقت رکھتے ہیں ان میں عام طور پر مقاصد کی بلندی اور زندگی کی طہارت و پاکیزگی کا فقدان نظر آتا ہے۔

آج کے اخلاقی بحران میں کس سے کہیے کہ صاف ستھری پبلک لائف میں کام کا طریقہ اصل چیز ہے یا یوں کہیے کہ حصول مقصد میں طریقہ کار کی اصل اہمیت ہے، ایک خاص سطح پر اٹھ کر دیکھیے تو معلوم ہو گا کہ مقصد تو کبھی ہاتھ نہیں آتا کیوں کہ ہر مقصد ایک دوسرے مقصد کا ذریعہ بن جاتا ہے اور یہ سلسلہ یوں ہی چلتا رہتا ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اب ہمارے ملک میں پبلک لائف میں اصول پسندی نام کی کوئی چیز باقی نہیں رہی۔ سیاست، مذہب اور معیشت غرض ہر جگہ موقع پرستی، ہٹ دھرمی، دوسروں کو بہر قیمت ذلیل کرنے اور نیچا دکھانے کا جذبہ، خدا پرستی کے نام پر خدا فراموشی، محبت کے بجائے نفرت، دیانت کے بجائے بددیانتی، یعنی خیر کے بجائے شر نظر آتا ہے۔ آدرش کوئی چیز نہیں، اصل چیز عہدہ ہے۔ ہمارا دھوٹی ہے کہ ہندوستان روحانیت کا گہوارہ ہے۔ کہاں ہے یہ روحانیت؟ کہیں ایسا تو نہیں کہ ہم نے کسی پر فریب عاضی

مفاد سے اس کا سودا کر لیا ہو! کیا آج کا ہندوستان دنیا کے دوسرے ملکوں سے مختلف یا بہتر ہے؟

ہم نے ابھی قانونِ اخلاق کا ذکر کیا ہے۔ بیلک لائف میں اس کا ایک پہلو یہ ہے کہ سچائی اور انصاف کی فضا قائم کرنے اور میدانِ عمل میں ان اقدار کو مستحکم بنانے کے لیے اخلاقی شعور کو مسلسل بیدار رکھا جائے اور اس میں گہرائی پیدا کی جاتی رہے، اور یہ جاننا چاہیے کہ اخلاقی شعور طاقت کے استعمال سے نہیں پیدا کیا جاسکتا، بلکہ یہ پیدا ہوتا ہے افراد کے اس احساس سے کہ سماج میں انھیں قانونِ اخلاق کے مطابق جس کی پابندی ان کا فرضِ عین ہے، عمل کرنے کی پوری آزادی ہے۔ بظاہر یہ ایک پیش پا افتادہ بات معلوم ہوتی ہے، لیکن اگر ہم اس پر عمل اور اس کے مضمرات پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ یہ تو خاصا مشکل کام ہے اور اس کی جہنیں پیچ در پیچ ہیں۔ ایک آزاد فرد کو جو قانونِ اخلاق کی پابندی اپنے آپ پر لازم قرار دیتا ہے اور بے چین ہے کہ دوسروں میں بھی قانونِ اخلاق کے تقاضوں کا احساس اسی کی طرح بیدار ہو، اپنے مقاصد کے حصول کے لیے طاقت یا اختیار کے استعمال کی خواہش کو اپنے دل و دماغ سے نکال دینا ہوگا، اپنے آپ میں نودہ بے حد مضطرب ہوگا، لیکن دوسروں کے ساتھ معاملہ کرنے میں اسے بہت زیادہ صبر و برداشت سے کام لینا ہوگا، ساتھ ساتھ اسے اپنا احتساب بھی کرنا ہوگا اور اس میں وقار کے مسئلہ کے تصور کو ختم کر دینا ہوگا۔ افسوس، قانونِ اخلاق پر عمل تو بڑی چیز ہے، کچھلے چند مہینوں سے ہماری قومی سیاست کے اہم معاملے خود اعتسابی کے بجائے ذاتی وقار کا مسئلہ بن گئے ہیں؟

صادق بن جن کا نام عرصہ سے عبارتِ تھا عالمی معیار کی مصدوری اور خاص طرز کی خطاطی سے فردری میں اس دنیا سے رخصت ہوئے تو محسوس ہوا کہ آرٹ کی دنیا کا یہ بڑا غم ہے، ایک بڑا نقصان۔ ابھی تو ان کی عمر ۵ برس ہی کی تھی۔ پیدا ہوئے وہ ۱۹۳۰ء میں امرودہر ضلع مراد آباد میں انتقال ہوا کراچی میں ۱۰ فروری ۱۹۸۷ء کو۔ ۱۹۸۲ء میں وہ پاکستان میں اپنی ہجرت کے ۳۳ سال بعد ہندوستان آئے تھے، دہلی میں مہینوں مقیم رہے، اور یہیں ان سے دو تین ملاقاتیں ہوئیں۔

جب بھی ملا محسوس ہوا کہ ان کی پوری شخصیت تخلیق کے کرب میں محصور ہے۔ تخلیق کا پہلی کرب تھا جس نے ان کی انسان دوستی کو چمکا یا اور انھیں عالمی شہرت کا مصوّر بنایا۔ وہ شاعر بھی تھے اور اچھی رہا حیاں لکھتے تھے۔ ہر ملک ملکِ ماست کہ ملکِ خدا عے ماست، کے مفہوم کو انھوں نے اپنی اس رباعی میں بڑے گونجتے لفظوں میں نظم کیا ہے:

البرز نہ الوند کا باشندہ ہوں دلی نہ سمرقند کا باشندہ ہوں
ساری دنیا مرا وطن ہے، یعنی میں ارضِ خداوند کا باشندہ ہوں
ارضِ خداوند کا یہ باشندہ اب اس دنیا میں نہیں رہا، لیکن اس کا نام اور اس کا کام
زندہ رہے گا۔

۱۳ مارچ ۱۹۸۷ء کو مولانا حفیظ الرحمن واصف کا انتقال ہو گیا، ہم نے یہ خبر سنی اور محسوس ہوا کہ اُن کی موت ہمارا اپنا غم ہے۔ کئی روز تک وہ یاد آتے رہے اور یہ خیال بھی رہا، اور اسی طرح آج بھی ہے، کہ اردو زبان کا ایک بڑا مزاج داں ہمارے بیچ سے اُٹھ گیا اور ہماری اردو دنیا کو اس کا جیسا سوگ منانا چاہیے تھا ویسا اس نے نہیں منایا۔ شاید اب صحیح اور ملکسالی زبان اردو ماضی کی زبان تصور کی جاتی ہے، اور اب وہی اردو صحیح اور ملکسالی ہے جو آج کے زیادہ تر شاعر اور ادیب اپنی کم علمی کے باعث لکھتے پڑھتے اور بولتے ہیں۔ دیکھیے ہماری زبان نے کتنی ترقی کی ہے، ہمارے اردو املا کے نئے محققین نے جب جدتِ طبع کے زعم میں بعض الفاظ کے مستند و معقول املا سے انحراف کیا اور نئے املا کو اپنی تحقیقی کاوش کے طور پر پیش کیا اور اس پر مولانا واصف مرحوم نے تبصرہ کیا تو ان مدعیانِ تحقیق کو ان کی بانیں پسند نہ آئیں اور انھیں روایت پسند قرار دیا گیا، لیکن جس بات کو وہ صحیح سمجھتے تھے اُسے انھوں نے بار بار لکھا اور جرات کے ساتھ دلائل سے لکھا۔ جرات اور استدلال کی یہ صلاحیت انھیں اپنے والد ماجد مرحوم و مغفور مولانا مفتی کفایت اللہ سے ورثہ میں ملی تھی اور وہ علمی نظر بھی ملی تھی جس کی بنا پر انھوں نے مفتی صاحب مرحوم کے فتاویٰ کا انتخاب نو جہدوں میں کفایت المفتی کے نام سے شائع کیا۔ ایک طرف اگر وہ مدرسہ امینیہ میں مفتی صاحب

مرحوم کے ہانشین تھے تو دوسری طرف وہ شاعر، ادیب اور زباں داں تھے، اور اردو اور فارسی پر کامل دستگاہ رکھتے تھے۔ انھوں نے اگرچہ ”شخصیت کی اشتہار بازی“ سے الگ رہ کر ایک سچے مدرس عالم کی نسبتاً خاموش زندگی گزاری، لیکن جو لوگ انھیں جانتے تھے اور ان کی تحریروں کو پڑھتے تھے، وہ علوم دینی اور زبان و ادب میں ان کی خبر اور نظر دونوں کے قائل تھے۔ پہلے ایسے کمالات کا کوئی شخص اس دنیا سے رخصت ہوتا تھا تو سارا شہر اسے رونا تھا کہ اسے ”تہذیب و ثقافت کا غم سمجھا جاتا تھا“ لیکن اب وہ تہذیب و ثقافت ہی کہاں ہے جس میں ایسے احساس غم کی بھی کوئی جگہ ہو، اب تو ”دہلی“ بھی ”نئی دہلی“ بن گئی۔ شاید زمانے کا سبیل اسی کو ٹھٹھٹے ہیں!

ادارہ پروفیسر مشیر الحق کو ان کے کشمیریونی ورثی کے وائس چانسلر ہونے پر مبارکباد دینا ہے۔ وہ جامعہ کے اولڈ بوائے ہیں اور انھوں نے جامعہ میں ایک عرصہ تک کام بھی کیا ہے، ان کے اس اعزاز پر پوری جامعہ برادری کو خوشی ہے کیوں کہ یہ خود اس برادری کا بھی اعزاز ہے۔ اس وقت پروفیسر مشیر الحق شعبہ اسلامک اینڈ عرب اینڈ اینس اسٹڈیز میں علوم اسلامیہ کے پروفیسر ہیں اور رخصت لے کر اپنے نئے عہدہ پر کام کرنے سری بگڑ گئے ہیں۔ ہمیں امید ہے کہ وہ اپنے علم اور سلامت دہی و معاملہ فہمی کی صلاحیت کے سہارے کشمیریونی ورثی کے ایک کامیاب وائس چانسلر ثابت ہوں گے اور یہی ہماری دعا بھی ہے۔

ڈبلیو خالد

ترجمہ:- ہدایت الدین بٹ

احمد امین اور محمد اقبال

احمد امین (۱۹۵۴-۱۹۸۷ء) جدید مصر کے صف اول کے ادیب، ناقد، مورخ اور دانش ور تسلیم کیے جاتے ہیں۔ انھوں نے اپنی گراں قدر بیسیوں تصانیف سے جدید عربی ادب کے سرایہ میں قابل قدر اضافہ کیا۔ درجنوں کتابوں کو ایڈٹ کر کے گوشہء گنجامی سے نکال کر شائقین ادب کے سامنے پیش کیا۔

جناب ڈبلیو خالد نے اپنے تحقیقی مقالے Ahmad Amin and Muhammad Iqbal

میں یہ ثابت کیا ہے کہ احمد امین ڈاکٹر اقبال مرحوم سے کس قدر متاثر تھے اور علامہ مرحوم کی تحریروں سے انھوں نے کس قدر فائدہ استفادہ کیا ہے۔ جناب خالد کی تمام آراء سے اتفاق تو ناممکن ہے البتہ مجموعی طور پر ان کا مقالہ تحقیقی اور پر مغز ہے۔ اس کی افادیت کے پیش نظر اس کا اردو ترجمہ فارمین کی نذر کیا جا رہا ہے۔

گمشدہ کشتی:- احمد امین کے لیے شاید موجودہ عالمی صورتِ حالات کا اہم ترین پہلو مشرقیوں کا مغربیوں پر انحصار ہے جو تمام کاروبارِ حیات کے مالک ہیں۔ اس مصری مورخ کی فکر مسلسل طور پر اسی موضوع اور اس سے متعلق واقعات کے گرد گھومتی ہے تاہم وہ اس جدید مرکزیت پر وادیلانہیں کرنے، بلکہ انھیں مغربی امداد حاصل کرنے میں مسلمانوں کی بچکچی ہٹ اور ناسل کے رویہ پر افسوس ہے۔ انھیں جدید ڈیزائنوں پر تمیز ان اسکولوں کو دیکھ کر تکلیف جوتی ہے جن میں قدیم کتابوں اور فرسودہ طریقوں سے تعلیم دی جاتی ہے

اسی طرح انھیں اس فرق اور تقسیم پر بھی دکھ ہے جو تعلیم یافتہ اور جدید ترین فیشن میں ملبوس عورتوں اور ان عورتوں کے درمیان پائی جاتی ہے جو اب بھی مکمل طور پر پردہ میں رہتی ہیں۔ مسلم دنیا مغرب کی کچھ ظاہری اشیا قبول کرتی ہے، تاہم وہ اندرونی چیزوں کو جو مغربی کارناموں کا منعز ہیں، اپناتی نہیں۔ احمد مبین مختصر طور پر اس بات کو یوں بیان کرتے ہیں:-

”یورپ کے سائنسی علوم اور تجربات کو اختیار کرنے میں ہمیں ایسا ہی پر عزم اور تیز رفتار ہونا چاہیے تھا جیسے جاپانی تھے۔“ اس رائے کا اظہار مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی جیسے مجدد و پسند مصنف نے بھی کیا ہے کہ مسلمانوں کو ٹیکنیکی ترقی میں جاپانیوں کی پیروی کرنی چاہیے۔“ اس لیے جب احمد امین زراعت، صنعت اور تعلیم میں یورپی طریقے اپنانے کی وکالت کرتے ہیں، اور ان میں بہترین اسلامی روایت یعنی روحانیت کا بھی اضافہ کرنا چاہتے ہیں تو اس وقت وہ صرف ایک ایسے تصور کی پیروی کرتے ہیں جو ان کے معاصر مختلف الخیال علماء میں مشترک ہے اور ایک فرسودہ موضوع ہے۔“ (۳) اس پس منظر میں وہ یہ ظاہر کرنے میں ناکام ہوتے ہیں کہ ”یورپ کے اصول اور اصلی فطرت“ سے ان کی کیا مراد ہے۔“ لہذا وہ دوسرے مصری دانشوروں سے مختلف نظر نہیں آتے جن کے طریقے کے بارے میں ایک دیدہ و مبصر نے کہا ہے کہ ”یہ فارمولا گودانائی سے پڑا ہے مگر ہے تو صرف فارمولا ہی“۔ تعینیت سمت کے بحران کو حل کرنے کے لیے فیصلہ کن عنصر یہ ہے کہ اس ”بہترین“ کی صحیح تشریح یا تعبیر کی جائے جو مشرق اور مغرب سے اختیار کیا جائے۔“ (۵)

جس قوت کے ساتھ احمد امین مغربی علوم حاصل کرنے کا تقاضا کرتے ہیں وہ یقیناً قابل ذکر ہے۔ وہ اس پر ایک انتظامی عمل کی حیثیت سے غور کرتے ہیں۔ یہ ان کے دس جلدوں پر مشتمل مجموعہ مقالات فیض الخاطر کے اہم موضوعات میں سے ہے۔ (۶) اس کے علاوہ انھوں نے تاریخ اسلام سے متعلق سیریز میں اس تصور کو واضح شکل دینے کی ایک جاندار اور کامیاب کوشش کی ہے۔ (۷) اپنی تحریروں میں انھوں نے تفصیلی طور پر ان پیچیدگیوں پر بحث کی ہے جو مغربی علوم کے حاصل کرنے سے متعلق ہیں۔ لہذا یہ بات حیران کن ہے کہ وہ تمام مسئلہ کو ایک سادہ سے فارمولا ”تعلیم و تقیم“ سے حل کرتے ہیں۔ ”تعلیم“ سے ان کی مراد یہ ہے کہ روایتی علم کے ان تمام حصوں کو نکالا جائے جو موجودہ زمانے میں فٹ نہیں ہوتے اس نظریہ

ہے۔ اے جہدِ بدیت کے ان تمام عناصر کی پیوندکاری کی جائے جو مفید خیال کیے جاتے ہیں۔ اس بات کی تصدیق ان کے ان پرزور الفاظ سے بھی ہوتی ہے کہ ”تعلیم و تقیم“، ”قانونِ حیات ہیں“ اس مرکزی محرک کو ذہن میں رکھتے ہوئے آدمی اس صحیح نناظر کو آسانی سے پاسکتا ہے جو قیض الحاطہ کے ایک ابتدائی مقالے کو مکمل طور پر سمجھنے کے لیے ضروری ہے۔ اس مقالہ کا عنوان حلقۃ مفقودہ کا (گم شدہ کڑی) ہے اور اس میں اس طریقہ کا اشارہ ملتا ہے جس کے ذریعہ سے وہ سماج کی جراثیم کو ناپاٹتے ہیں۔ اس کے ذریعے سے وہ نمونے بھی سلٹنے آتے ہیں جو اس جراثیم کے لیے راہِ نئی کا کام دیتے ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:-

”مصر میں بارے یہاں ایک کڑی کی کمی ہے جو ہم خاص طور پر علمی حلقوں میں محسوس کرتے ہیں اگرچہ یہ اس چیز کے لیے مضبوط ترین ستون ہے جس پر ہمیں اپنی تعمیر نو کرنی ہے۔ اس کی غیر موجودگی ہی ہمارے خفیہ ہونے کی وجہ ہے، ہم اقدار کو جنم نہیں دے سکتے اور نہ روح کی مناسب پرورش کر سکتے ہیں۔ یہ کھوئی ہوئی کڑی سائنس دانوں کا ایک ایسا گروپ ہے جو عربی اور اسلامیات میں وسیع معلومات رکھتا ہو اور اسی کے ساتھ یورپ کے سائنسی طرز پر تعلیم حاصل کی ہو۔ ایسے گروپ کے بغیر ہمارے لیے ترقی کرنا آسان نہیں ہوگا۔“ (۹)

عربی ادب کے یہ پروفیسر اس کے بعد ان دونوں گروہوں کی وضاحت کرتے ہیں جو ان کے دور میں دانش ورانہ زندگی پر حاوی تھے۔ ایک طرف انہیں دارالعلوم اور مدرستہ القضاء کے فارغ التحصیل ہیں جن کی وہ جدیدیت کی زبان اور طریقہ کو سمجھنے کی عدم صلاحیت پر ملامت کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں یہ لوگ اپنی تحریروں میں فرسودہ روایات کے ساتھ چپے رہتے ہیں، جس سے اکتاہٹ اور ناگواری پیدا ہوتی ہے۔ کانٹ اور برگسان کے بارے میں وہ کچھ نہیں جانتے اور روایتی ادب اور اقدار کو نئے اور پرکشش انداز میں پیش کرنے میں ناکام ہوئے ہیں۔ وہ اپنی ایک الگ دنیا میں گوشہ نشین ہو گئے ہیں اور لوگان کس رو بہ پر خوش ہیں۔ دوسری طرف یورپی یونیورسٹیوں کے ڈگری یافتہ اور جدید مصری تعلیمی اداروں کے گریجویٹ ہیں۔ یہ لوگ یورپ کے سائنسی علوم، فلسفہ اور ادب کے بارے میں تفصیلی معلومات رکھتے ہیں مگر عربی زبان میں ان کا علم ناقص ہے اور وہ اپنا علم دوسروں تک پہنچانے کے اہل نہیں ہیں۔ اس سلسلہ میں ان کی بہت سی کوششیں بالکل رائیگاں ہو گئی ہیں۔ اس بنا پر وہ لوگوں سے اتنے ہی دور ہیں

جتنے پہلے گر وہ پ کے مذہبی علماء۔ مسلم ثقافت سے ان کی وحشت ناک حد تک بے خبری کو احمد امین ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں:-

”کل میری گفتگو کئی جدید تعلیم یافتہ افراد سے ہوئی۔ ہم نے البیرونی اور حساب اور علم نجوم میں ان کی دریافتوں کے بارے میں گفتگو کی۔ میں نے ان سے کہا کہ جرمن مستشرقین سفاک اس رائے پر مضبوطی سے قائم ہے کہ البیرونی ذہین ترین عالم تھے۔ اس غرض کے لیے وہ ایک ایسی سوسائٹی قائم کرنے کے خواہاں ہیں جو البیرونی کے کام میں نئی روح بکھونکنے کے لیے قائم کی جائے۔ یہ البیرونی سوسائٹی کہلائے گی۔ ان میں سے اکثر نے مجھے بتایا کہ انھوں نے کبھی البیرونی کی کوئی کتاب پڑھی ہے نہ ان کا نام سنا ہے نہ ہم وہ ڈیسکریٹس، بیکن، ہیوم اور مل سے پوری طرح آگاہ ہیں۔ اس صورت حال میں بہترین لانا اس گم شدہ کڑی کو فراہم کیے بغیر ناممکن ہے اس کوشش کا مطلب یہ ہے کہ تعلیم کی دوشاخوں۔ مشرقی اور مغربی تعلیم کو مکمل طور پر پیش نظر رکھ کر دونوں کو علم کے سرچشمے تسلیم کیا جائے۔ اس طرح عربی زبان اور اسلام کی روح زیادہ طاقت ور اور زیادہ مؤثر ہوگی۔ اس طریقے سے آدمی وہ جان سکتا ہے جو کچھ یورپ کے لوگوں نے بہترین اور فصیح انداز میں لکھا ہے۔ ساتھ ہی یہ بات قدیم و جدید علماء کی کتب کا موازنہ کرنے میں محرک ثابت ہوگی۔“

اس کڑی کو حاصل کرنے کے لیے بہترین مثال کے طور پر احمد امین رفاعہ طہطاوی اور ان کے نشر و اشاعت کے محکمے کو پیش کرتے ہیں۔ ازہر کے یہ عالم جو مصری طلباء کے پہلے گر وہ پ کے ساتھ فرانس گئے تھے، غالباً اپنے وقت سے بہت آگے تھے۔ احمد امین کے خیال میں طہطاوی کے جانشین ان کے معیار تک پہنچ نہیں سکے (۱۱)۔

مصر کے یہ وسیع مطالعہ فاضل ”گم شدہ کڑی“ کے بارے میں گفتگو جاری رکھتے ہوئے اعتراف کرتے ہیں کہ اس کھوئی ہوئی کڑی کو فراہم کرنے اور اس کو استعمال میں لانے میں ہمارے ہندوستانی بھائیوں سے آگے ہیں۔ انھوں نے مسلم تاریخ کو نیا لبادہ پہنایا ہے، مغربی مصنفین کے طرز پر لکھتے ہوئے تاریخ کو سادہ روح کے ساتھ قلم بند کیا ہے اور اسلام اور اس کے قوانین پر جدید زبان میں لکھا ہے۔ اس کی مایوس و غمناک مثالیں امیر علی اور محمد قبال کی ہیں۔ یہ دونوں بڑے عالم، پوری تعلیم کے ماہر تھے، ان کے دلوں میں اس

حیثیت رہی ہوئی تھی انھوں نے ایسی کتا ہیں لکھیں جنھیں تعلیم یافتہ نوجوان پڑھتے اور پسند کرتے۔
 باور ان کے بارے میں اور زیادہ بڑھنا چاہتے ہیں۔ جوان لوگ جو حیاتیات اور کیمسٹری میں انحصار
 لگتے ہیں دوران مطالعہ محسوس کرتے ہیں کہ یہ کتا ہیں سائنس کے قدم بہ قدم حلقتی ہیں جس میں وہ خود
 بہت یافتہ ہیں۔ اقبال کی کتاہوں میں کانٹ کے فلسفے کو پاتے ہیں جس سے ہمیں یہ ثبوت ملتا ہے کہ انھوں
 نے اس کا گہرائی سے مطالعہ کیا ہے۔ وہ غزالیؒ پر لکھتے ہیں جس پر انھوں نے کافی تحقیق کی ہے، وہ اسلام
 درسیات کا موازنہ کرتے ہیں۔ وہ ایک اسکالر ہیں جو یہ جانتے ہیں کہ وہ کس چیز کے بارے میں لکھ رہے
 ہیں۔ وہ گوٹے جیسے جرمن شاعر پر لکھتے ہیں اور بہت ہی پسندیدہ اور قابل تعریف طریقہ پر اس کا ترجمہ کرتے
 ہیں۔ وہ جب منتظرہ اور تصوف پر گفتگو کرتے ہیں تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے ان کی فکر کی گہرائی میں جھانک
 کر دیکھا ہے وہ ان کے بالکل اندرونی جوہر کو بے نقاب کرتے ہیں اور ان کے اصولوں کو اس دانش مندی
 و خوش کن طریقے سے پیش کرتے ہیں جیسے یورپی علماء اپنی فلاسفی کو پیش کرتے ہیں۔ تاہم یہ دونوں
 انگریزی میں لکھتے ہیں۔ لہذا عرب ابھی اس دن کے منتظر ہیں جب گمشدہ کڑی عرب دنیا کے ساتھ ملا دی
 جائے، جب علم کی دو حدود (مشرقی علم اور مغربی علم) کی آپسی رکاوٹوں کو منہدم کیا جائے۔^(۱۳)

یہ مصری مصنف (احمد امین) باوجود اس فائدہ مند محنت کے جو وہ تصنیف و تالیف کے میدان
 میں کرتے ہیں اس کڑی کے لیے ایک ایسا ٹھوس نظریاتی خاکہ فراہم کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکے
 جس کو وہ قائم کرنے کی خواہش رکھتے ہیں مگر یہ بات قطعی طور پر ان کے حق میں جاتی ہے کہ وہ انفرادی
 حور پر اپنی آرزو کو عملی شکل دینے میں بہت کامیاب نظر آتے ہیں۔ اس سے انھوں نے اپنے بہت سے
 ساتھیوں خاص طور پر اپنے دوست طہ حسین کی دل کھول کر تعریفیں حاصل کیں جن کے ساتھ وہ شیخ
 محمد عبدہ کے اصلاح یافتہ ازہر کے اداروں، قدیم مذہبی لیس منتظرہ اور مغرب یافتہ لبرل ازم میں برابر کے
 شریک ہیں۔ یہ دور مصری دانش ورانہ زندگی کا دور ہے۔ اقبال کے ساتھ ایک کامیاب مائنت کا ایک
 واضح ثبوت یہ حقیقت ہے کہ طہ حسین نے احمد امین کے پہلے بڑے کارنامے محمد اسلام کی تقریباً
 اسی انداز میں سراہنا کی ہے جس طرح احمد امین نے اقبال کے کام کی تعریفیں کی ہیں جیسا کہ اوپر
 حوالہ دیا گیا۔^(۱۴)

موجودہ بحث کے پس منظر میں احمد امین کی اسکیم کی اہم خامیوں کی نشان دہی کرنا نتیجہ خیز نہیں

ہوگا۔ یہاں پر سارا مدعا اُن کے خیالات کو واضح کرنا ہے اور ان نمونوں کی نشان دہی کرنا ہے جو ان کی تعین سمیت کے معیار ہیں۔ یہ بات واضح طور پر ظاہر کرنے کے باوجود کہ اقبال کا طریقہ کار ان کے اپنے مثالی طریقہ سے بالکل مطابقت رکھتا ہے، یہ بات حیران کن ہے کہ بعد میں احمد امین بھی اقبال کا حوالہ نہیں دیتے۔ صرف فجر اسلام (۱۹۲۹ء) میں جو اسلامی ثقافت کی تاریخ کی جلد اول ہے، وہ اقبال کے تحقیقی مقالہ فلسفہ عجم (The Development of Metaphysics in persia) کا حوالہ دیتے ہیں جس پر اقبال نے ۱۹۲۷ء میں میونخ سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ اس حوالہ کے بعد احمد امین کی کتابوں میں کہیں بھی اقبال کا نام تک نہیں لکھا گیا ہے۔ یہ بات اس وقت سب سے زیادہ محسوس ہوتی ہے جب وہ اپنی ذمّاء اصلاح کے سلسلہ میں دس میں سے دو کتابچے سرسید احمد خاں اور سید امیر علی کے نام منسوب کرتے ہیں جو عرب دنیا سے باہر کے دو بڑے مسلمان تھے۔ یہ کتاب ۱۹۲۷ء میں شائع ہوئی، اس کا مطلب یہ ہے کہ اقبال و جن کا انتقال ۱۹۳۵ء میں ہوا، اسی طرح تاریخی تحقیق کے موضوع بن گئے تھے جس طرح سید امیر علی بن گئے تھے۔

شامی مصنف مصطفیٰ السباعی احمد امین کے شدید ناقد رہے ہیں۔ اپنی کتاب السنہ و مکاتبتھا فی التشریع الاسلامی میں السباعی نے انکشاف کیا ہے کہ ڈاکٹر حسن عبدالقادر کے ساتھ ملاقاتوں کے دوران انھیں معلوم ہوا کہ ڈاکٹر احمد امین نے ایک دفعہ ڈاکٹر حسن عبدالقادر کو ایک نصیحت کی جو خشنماں اور ہریوں کے ساتھ ایک تند و تیز نزاع میں الجھ گئے تھے۔ احمد امین پر یہ کہنے کا الزام لگایا گیا ہے: ”اور ہر آواز انہ سائنسی خیالات کو قبول نہیں کرتی۔ مستشرقین میں جو قابل قدر چیزیں تھیں پاؤ گے ان کو لوگوں تک پہنچانے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ قارئین کے سامنے مکمل طور پر ان چیزوں کو مستشرقین کے نام کے ساتھ منسوب نہ کیا جائے بلکہ اس کو اپنی تحقیق کے طور پر پیش کیا جائے اور ان کو اس طرح خوش کن لباس میں پیش کیا جائے جو انھیں ناگوار نہ ہو۔ بالکل یہی طریقہ ہم نے اپنی کتابوں فجر اسلام اور ظہور اسلام میں اپنایا ہے“ (۱۶)۔

یہ نزاعی رپورٹ یقیناً ناقابلِ توجہ ہے تاہم اس کے مفہوم کو رد بھی نہیں کیا جاسکتا۔ اس مطالعہ کے دوران یہ بات دکھائی جائے گی کہ احمد امین نے اصل میں اسی مذکورہ بالا اصول پر عمل پیرا ہو کر کئی خیالات کو اپنے خیالات کے طور پر پیش کیا ہے حالانکہ یہ بات کسی شائبہ کے بغیر صحیح ہے کہ ان سارے

خیالات کا منہج انتہا پر ہے۔ اس بات کی تلاش باعث کشش ہے کہ انھوں نے ایسا اس لیے کیا ہو گا تاکہ انگریزی زدہ پاکستانیوں کے خلاف جو اعتراضات وارد ہوتے تھے ان کا تدارک کیا جاسکے۔ یہ ایسے ہی اظہارِ فضا ہیں جو عربوں کی جانب سے ان پر برطانوی ثقافت میں غوطہ لگانے پر کیے جاتے تھے۔^(۱۸) برصغیر ہندو پاک اور غیر عرب دنیا کے چند ہی علما ہیں جو ندوی حضرات کی طرح عربوں کے اعتبار کو حاصل کرنے میں کامیاب ہو سکے ہیں۔ عربوں کی اکثریت خاص طور پر علما کے نزدیک عربی زبان پر مکمل کنٹرول اسلام کے عالم و فاضل تسلیم کیے جانے کی شرط اولیں ہے۔^(۱۹) رشید رضا کے خیال میں عربی زبان کی تعلیم حاصل کرنا نہ ہی فریضہ ہے۔ یہ اُن دلائل میں سے ایک ہے جن کی بنیاد پر وہ یہ کہتے ہیں کہ خلیفہ لازمی طور پر عرب اور قریشی ہونا چاہیے۔^(۲۰)

عرب مصنفین پر احمد امین کی کتاب میں منجملہ دوسروں کے الگوا کسی جیسے عرب قوم پرست پر بھی ایک باب ہے جو شدید ترک مخالف تعصب کے شکار تھے۔ ان کی تحریروں پر تبصرہ کرتے ہوئے ان کے اسلام کے ساتھ عشق اور عرب ازم کی طرف بہ مشکل توجہ دی گئی ہے جو شامی مصنف کے خیال میں ناقابلِ تحلیل ہیں۔ اصل میں ذکی المہاسنی نے احمد امین پر اپنی تقاریر میں (جو صرف مدحیہ تقاریر ہیں) اپنے ہیر وکی حرب قوم پرستی سے بے رخی پر تنقید کی ہے۔ اس کمی کو وہ احمد امین کی ابنِ خلدون کے ساتھ غیر ضروری وابستگی کے ساتھ منسوب کرتے ہیں جو اپنے وقت میں برابر ازم (دُزْعَةُ ہر ہر بیہ) کی طرف جھکاؤ رکھتے تھے۔ المہاسنی کلمے دل سے اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ احمد امین کے عین حیات عرب قومیت کا تصور پوری طرح نہیں ابھرا تھا ورنہ وہ اپنی کتابوں کے نام فہم الاسلام اور فہم الاسلام کے بجائے فہم العرب اور ظہر العرب رکھتے۔^(۲۱) یہ حقیقت کہ احمد امین نے ایسا نہیں کیا یقیناً قابلِ ذکر ہے کیوں کہ حسن البناء جیسے احباءِ پسند، رشید رضا اور الگوا کسی کی وجہ سے عرب جال میں پھنس گئے۔ یہ بات حسن البناء کے اس بیان سے مترشح ہوتی ہے جو انھوں نے افغان المسلمون (جس کے وہ بانی تھے) کی پانچویں کانگریس میں دیا۔ بیان یوں ہے:-

”اسلام عربوں میں بہرہ وران چڑھا اور عربوں نے ہی اسے باقی اقوام تک پہنچایا۔ اس کی مقدس کتاب عربی میں ہے۔ حدیث میں آ رہے کہ جب عرب زوال پذیر ہوں گے تو اسلام زوال پذیر ہوگا۔ اس نقطہ نظر کی صحت اس وقت ثابت ہوئی جب عربوں نے سیاسی

قوت کھودی اور عثمان حکومت غیر عربوں کے ہاتھ میں آگئی، عرب اسلام کے بنیادی ستون
میں دو اس کے محافظ ہیں۔^(۲۳)

چوں کہ اس رویہ کا حوالہ انبال اور عرب دنیا میں ان کی گونج کے پس منظر میں دیا جا رہا ہے اس لیے
یہاں پر ان کی تحریر سے ایک اقتباس نقل کرنا بے محل نہ ہوگا جو فوق قومی رحمان پر زور دیتا ہے جس سے
ان کا عرب سربراہی سے ٹکراؤ ہوا، خلافت پر ابن خلدون کے نقطہ نظر اور جدید ترکوں کے رویہ پر بحث کرتے
ہوئے انبال لکھتے ہیں:-

”میری اپنی رائے بھی یہی ہے کہ اگر ان دلائل کو ٹھیک ٹھیک سمجھ لیا جائے تو اس کا مطلب
یہ ہوگا کہ چار اذہن اب ایک ایسے بین الاقوامی نصب العین کی طرف حرکت کر رہے ہیں جو گویا
اسلام کا منتہائے نظر ہے مگر جس کو شروع شروع کی حربی شہنشاہیت نے پس پردہ ہی
نہیں، پس پشت ڈال رکھا تھا۔“^(۲۴)

فکر کا وہ رحمان جو شعوبی تحریک کا مظہر ہے، مسلم ملت کے اندر منہدام ہے اور جس پر ظاہر ہے کبھی
قابو نہیں پایا گیا ہے، مکمل مساوات کے بارے میں جو کچھ بھی کہا جائے مگر حقیقت میں ایک غیر عرب مسلم شاذ
نادر ہی اسلامی علوم پر بحث و تہمیس کے دوران برابر کا شریک تصور کیا جاتا ہے اس سلسلے میں مصنف نے
احدیہ فرقہ کی مثال دی ہے جو ہمارے خیال میں غیر متعلق ہے۔ مترجم، لہذا مسلم متبعین کے (الشورہ
ادعا اکثر و بیشتر ایک ایسی ذہنی وضع کا اظہار کرنے ہیں جو ذریعہ اور ہیئت بیان کو نفس مضمون سے زیادہ
اہمیت دیتے ہیں۔ احمد ابن بدیع ہی طور پر اس رویہ سے آزاد ہیں۔ یورپی ادیب اور ممتاز مستشرقین۔
نالیو، فے برگ، شاخٹ اور برگسٹر ایسے ان کے روابط اس کے لیے کسی حد تک ذمہ دار ہوں گے مزید
برآں یہ ان کی دانش ورانہ نیز رفتار ہی ہے جس نے ان کو کئی برسوں تک محنت سے انگریزی زبان سیکھنے
کی طرف کھینچ لیا۔^(۲۵) اس سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ ان کا رویہ انہرہوں سے زیادہ قومی پونی ورسٹی
کے آزاد خیال دوستوں سے قریب ہے۔ بلاشبہ یہ بات حیران کن ہے کہ وہ مسلم کلچر میں ترکوں کے تاریخی
ردل کو بحیثیت ایک عرب کے بہتر طور پر سمجھنے کے سلسلے میں کوئی خدمت انجام نہیں دینے، تاہم یہ بات
قابل ذکر ہے کہ وہ ایرانیوں کی اسلامی خدمات کو عربوں کے ہم پلہ قرار دیتے ہیں۔^(۲۶) وہ یہ خوش کن رائے
بھی رکھتے ہیں کہ اسلامی نشاۃ الثانیہ کا آغاز عربوں سے ہی ہونا ضروری نہیں، چنانچہ وہ رقمطراز ہیں:-

دو خدا نے ہمیں اس حقیقت کا عادی بنایا ہے کہ اگر آفتاب اسلام ایک طرف غروب ہو تو دوسری سمت طلوع ہوا۔ اندلس اسپینوں کے ہتھے چڑھ گیا مگر اسی وقت ترکی کا سورج طلوع ہوا جو پہلے سے زیادہ طاقت ور تھا۔ بغداد تاتاریوں کے حملے کے تحت زوال پذیر ہوا مگر اسلام ہندوستان میں پھیل گیا۔ نسطرین ہاتھ سے گیا تو عرب شام، عراق مصر میں اٹھ کھڑے ہوئے۔ اس لیے ہم ایک ایسے نئے طاقت ور اور توانا سورج کے طلوع کے منتظر ہیں جو مسلم دنیا کو اس طرح قوت دے جس طرح ہندوستان میں پاکستان جیسی طاقت ور جدید قوت، ظاہر ہو گئی (۲۶)۔

احمد امین جیسے غیر متعصب ذہن رکھنے والے کے لیے جو اس قدر بلند خیال ہو کہ ایرانیوں کے دہنی اور روحانی کارناموں کو عربوں کے برابر ہی نہیں بلکہ برتر قرار دے اور جو یہ تسلیم کرے کہ کئی پورپی متنفسرین مسلم اسکالریس سے زیادہ اسلامی مسائل کا علم رکھتے ہیں، ایسے شخص کے لیے اقبال جیسے پاکستانی بھائی کا اسلام پران کی فاضلانہ صلاحیت کا اعتراف کرنا مشکل نہیں ہو سکتا تھا۔ تاہم مصری ہونے کی حیثیت سے انھیں یہ احساس رہا ہو گا کہ اقبال نے چوں کہ عربی میں نہیں لکھا اس لیے وہ ازہر اور اس سے متعلق حلقوں کی طرف سے کبھی بھی اسلام پر ایک سند کی حیثیت سے تسلیم نہیں کیے جائیں گے۔ (۲۷) اس نقطہ نظر کو سامنے رکھ کر یہ بات قابل فہم ہے کہ بعد میں وہ اقبال کا نام لیے بغیر، ان کے خیالات کو اپنے خیالات کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ مزید برآں یہ چیز اطمینان بخش طور پر اس چیز کو واضح نہیں کرتی ہے کہ وہ اپنی کتاب ذمہاء الاصلاح میں امیر علی کے بعد ایک باب اقبال کے لیے مخصوص کیوں نہیں کرتے۔ یہ صحیح ہے کہ جو اقتباسات احمد امین نے کئی طور پر اقبال سے لیے ہیں وہ بھی امیر علی کی کتاب The Spirit of Islam میں موجود ہیں، جس کی تصحیح اقبال نے ہی اس وقت کی تھی جب وہ کیمبرج میں پڑھتے تھے اور اس کا اشاریہ بھی تیار کیا تھا۔ (۲۸) امیر علی کے ساتھ مشابہت محتویات تک محدود ہے۔ احمد امین نے ہو بہو امیر علی سے نہیں لیا ہے، جب کہ اقبال سے کئی محاورے تک لیے ہیں مزید برآں امیر علی کی The Spirit of Islam ہندوستانی اقبالی آراء کو سموتے ہوئے ہے جو احمد امین کی تحریروں میں ملتی ہیں۔

اس بات کو مکمل طور پر نظر انداز نہیں کیا جاسکتا ہے کہ اقبال کی طرف بڑھتے ہوئے جھکاؤ کے

دوران احمد امین نے نہیں چاہا کہ وہ اس فلسفی شاعر کی فکر پر اپنا انحصار بالکل ظاہر کر دے۔ بالفاظ دیگر انھوں نے غیر معروف اقبال کی طرف عرب قاری کا ذہن ملتفت کرنا نہیں چاہا۔ اس طرح یہ بالکل آسان تھا کہ ان کی ذاتی تخلیق کا معیار یا وصف متعین کیا جائے۔ جدید پاکستان اور مصر کے مسلم دانشوروں کے درمیان فکری اتحاد کی کسی ایک ایسا واقعہ ہے جو ابھی تک مکمل طور پر واضح نہیں کیا گیا ہے۔ اس مسئلہ نے کینتھ کریگ، جیسے مستشرق مبصر کو چکرایا ہے کہ جن کے خیال میں اقبال غیر عرب دنیا میں ایک مثال ہیں جن کی فکر پر بحث کرنا پر از رحمت ہے۔ کریگ کے خیال میں اس رحمت کی وجہ سے جو اقبال کے جیلنج کرنے والے روئے سے پیدا ہوئے، انھوں نے عرب دنیا میں کوئی بھی اپنا ہم خیال نہیں بنایا ہے۔ کریگ تاہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اقبال کی شاعری کا ترجمہ کرنا مشکل ہے اور ان کے انکار کے علامتی اظہار کی صرف پر عزم کاوشوں سے ہی تعبیر یا تشریح کی جاسکتی ہے جو ایک نقاد کو زحمت اور تکلیف میں مبتلا کر دیتی ہے۔ تاہم اس کے باوجود خود پاکستان کے دانش ور جتنے میں ان کی پوزیشن کی بنا پر ان کے کچھ عرب پیروکار ہونے چاہیے تھے۔ تاہم ایسی سپردی موجود بھی ہو تو ابھی تک اہمیت حاصل نہیں کر سکی ہے۔^(۳۹)

کریگ کی رائے کے اظہار کے بعد سے اب تک اقبال نے بلاشبہ زیادہ توجہ حاصل کی ہے۔ شام کے نابینا شاعر الصادی الشعلان نے اقبال کی نظموں کے ترجمے کیے ہیں اور عرب ثقافتی جریدوں میں اقبال پر مقالات کی تعداد بڑھ گئی ہے۔^(۴۰) کمر اکو کے برگسانی شاگرد وزیر لہبانی نے اپنے تصور "مستم شخصانہ" کے باوجود پاکستانی فلسفی کے ساتھ گہری کشش کا اظہار کرتے ہیں۔ اگرچہ وہ فرانسیسی سے اقبال کا حوالہ دیتے ہیں اور وہ بھی ایوا میر وچ کے ناقص ترجمے سے^(۴۱)۔ لبنانی قلم کار حسن صعب اقبال کو ہمارے زمانے کے تین عظیم مسلم دانش وروں میں شمار کرتے ہیں جن میں سے باقی دو "وجودی علم" کے بدوی اور مراکو کے حزب لہبانی ہیں جن کا ذکر اوپر کیا گیا ہے۔^(۴۲) مصر کے اہم اسلامی عالم فارادناوطی ایک قدم آگے جا کر تسلیم کرتے ہیں کہ عربوں کے پاس کوئی بھی ایسا شخص نہیں ہے جو ایک مسلم فلسفی کی حیثیت سے اقبال کی ہمسری کر سکے۔^(۴۳) مگر بحیثیت مجموعی کریگ کا تبصرہ بچہ بھی صحیح ہے کہ عربی میں کم ہی اہم کتب اقبال پر لکھی گئی ہیں اور مشکل سے ان کی تشکیل جدید الہیات اسلامیہ کی تشریح یا ترجمہ کی کوشش کی گئی ہے۔^(۴۴)

محور بالا اقتباسات جو حلقہ مفقود کا (گم شدہ کڑی) سے لیے گئے ہیں، واضح طور پر ثابت کرتے ہیں کہ احمد امین اقبال کے ان خطبات کا حوالہ دیتے ہیں جو اقبال نے مدراس، علی گڑھ اور حیدرآباد کی یونیورسٹیوں میں ۱۹۲۷ء میں دیے تھے ان چھ خطبات میں ایک کا اضافہ کر کے ۱۹۳۷ء میں Reconstruction of

Religious Thought in Islam کے نام سے شائع کیا گیا۔ جہاں اقبال کی شاعری اردو اور فارسی میں ہے وہاں یہ نشری کاوش انگریزی میں ہے۔ برگسان، کانٹ، گکوٹے، غزالی، معتزلہ، تحریک، تصوف اور اسلام اور عیسائیت کا تعلق، فرض کہ تمام نمایاں موضوعات جن پر احمد امین نے بحث کی ہے، ان تمام موضوعات پر اقبال نے بہت ہی واضح طور پر بحث کی ہے۔ برسوں تک اس غیر معمولی کتاب کا اثر احمد امین کی تحریروں میں بڑھتے ہوئے انداز میں دکھائی دینے لگا یہاں تک کہ یوم الاسلام (۱۹۵۲ء) میں ہم ہو بہو ان اقتباسات کو پاتے ہیں۔ اس بات میں بھی کوئی شک و شبہ نہیں کہ اس اثر نے ایک نیازور اس وقت پکڑا جب اقبال کی شاعری کے عربی اور انگریزی ترجمے ہوئے، اسرار خودی کا ترجمہ نکلسن نے ۱۹۳۷ء میں The Secrets of the Self کے نام سے اور اربری نے ۱۹۳۷ء میں The Tulp of Sinai اور زبور عجم کا ۱۹۴۷ء میں Persian Psalms کے نام سے کیا۔ (۳۵)

احمد امین کے ایک بہترین دوست عبدالوہاب عزام تھے وہ ایک دوسرے سے مدرستہ القضاء میں واقف ہوئے جہاں عزام ان کے شاگرد تھے۔ بعد میں وہ یونیورسٹی اور لجنہ التالیف والترویج والانشاء میں بیس سال سے زائد عرصہ تک ایک دوسرے کے رفیق کار رہے۔ یونیورسٹی کے مندوبین کی حیثیت سے انھوں نے ایک ساتھ سفر کیا اور فلسطین، شام، عراق، بلجیم، اٹلی، فرانس اور سوئٹزرلینڈ کی کانفرنسوں میں شرکت کی، (۳۶) ۱۹۳۷ء میں وہ اکٹھے حج کے لیے چلے گئے۔ ۱۹۵۵ء میں احمد امین کے اعزاز میں ایک کتابچہ شائع کیا گیا جس کا عنوان احمد امین بقلمہ و قلم اصداقاً تھا۔ لکھنے والوں میں اکثر ان کے سابق شاگرد، رفیق کار اور مداح تھے، عزام، احمد امین کے ساتھ اپنی یادیں ایک رفیق اور دوست کی حیثیت سے لکھتے ہیں۔ (۳۷) رسالہ میں جو چند نوٹ آگئے ہیں ان میں دونوں اسکالر حج کے موقع پر ایک ساتھ دکھائے گئے ہیں۔ احمد امین کی عالمی ادب کی تاریخ میں فارسی ادب پر باب ۳۸ عزام کا لکھا ہوا ہے، بعد ازاں عزام پاکستان میں مصر کے سفیر بن گئے اور اقبال کے پیام مشرق کا عربی میں ترجمہ کیا۔ ترجمہ کے مقدمہ میں عزام لکھتے ہیں کہ انھوں نے یہ کتاب پاکستان جانے سے بہت

پہلے ترک شاعر محمد عارف سے حاصل کی تھی۔^(۳۹) یہ تلاش کرنا بے سود نہ ہو سکا کہ احمد امین میں اقبال کے ساتھ دلچسپی صرف عزام نے پیدا کی تھی بلکہ یہ تسلیم کیا جائے کہ یہ ان کے ساتھی کی پاکستانی شاعر کے ساتھ میلان کی وجہ سے پروان چڑھی تھی۔ عزام اقبال سے پہلے عرب مترجم ہی نہیں تھے بلکہ اس مسلم فلسفی پر ایک کتنا بچہ لکھنے والے مصنف بھی تھے۔^(۴۰) اقبال سے دلچسپی رکھنے والوں کے لیے یہ بات یوں من ہوگی کہ شامی پروفیسر ذکی المحاسنی عزام کے مطالعہ میں اس بے سود کوشش کے ساتھ چپٹے رہتے ہیں کہ وہ عزام کو عرب قوم پرستی کے سانچے میں نسلی اثرات کے ساتھ ڈھالیں۔^(۴۱) اس طریقہ سے انھوں نے یہ موقع کھودیا کہ وہ عزام کے رول کو پاکستان اور مصر کے درمیان ایک دانش ورانہ میل لگو کر دے، کی حیثیت سے پیش کریں۔ اس کتنا بچہ میں اقبال کے افکار کے پھیلانے کا کوئی ذکر نہیں جو پیام مشرق کے ترجمہ سے شروع ہوا۔^(۴۲) عزام اور احمد دونوں نے فوق البشر پر لکھا، اقبال کی پیروی میں وہ اسلام کے افسانہ کامل کا نیشے کے فوق البشر سے موازنہ کرتے ہیں۔^(۴۳) یہ موازنہ اس وقت کیا گیا جب پاکستانی منکر اقبال، عرب دنیا میں آج کے مقابلے میں کم معروف تھے۔

اقبال شاعر اور احمد امین مؤرخ ہونے کی حیثیت سے بالکل مختلف انداز کے ترجمان ہیں، خاص طور پر اظہار کے مختلف طریقوں میں وہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ تاہم ان دونوں شخصیات کے درمیان فطرت اور تجربہ میں ایک کشش ہے۔ یہی وہ کشش ہوگی جس نے احمد امین کو غیر شعوری طور پر ہی سہی، اقبال کے ساتھ اپنے شخص کو قائم رکھنے پر اکسایا۔ دونوں میں تعلیم کے لیے شدید توجہ قدر مشترک ہے جو ان جدید یوں کے لیے فطری ہے جو سرسید احمد خاں اور شیخ محمد عبدہ کی راست صلاحی روایت کے پیرو ہیں۔^(۴۴) اقبال کو یہ آرزو بہت عزیز تھی کہ وہ ترکی، مصر اور ایمان کے نظام کا تعلیم کا مطالعہ کریں۔ یہ اس تمام سیاسی سرگرمی اور مصروفیت سے زیادہ ان کو عزیز تھی جس میں وہ لیے گئے تھے۔^(۴۵) احمد امین اپنی خود نوشت میں اس کی تصدیق کرتے ہیں کہ اپنی تمام ذمہ داریوں میں سب سے زیادہ انھیں ان کاموں سے رغبت اور محبت تھی جن کا تعلق تعلیم اور تعلیم میں اصلاح سے تھا۔^(۴۶) اقبال نے جہاں اعلیٰ سطح کے تعلیمی اداروں کے لیے اردو کا ایک کورس تیار کیا وہاں احمد امین نے کئی درسی کتا ہیں لکھنے میں شرکت کی جو اب بھی پڑھائی جاتی ہیں۔^(۴۷) اقبال، شاہ افغانستان نادر شاہ کی طرف سے کابل بلائے گئے تاکہ کابل میں ایک یونیورسٹی بنانے کے مسئلہ پر غور کیا جائے۔ اسی طرح

جب احمد امین بغداد مدعو کیے گئے تو عراق میں نظام تعلیم کے بارے میں شاہ فہمل نے ان کی رائے جاننا چاہی۔^(۵۱) اقبال اور امین، دونوں نے نوآبادیاتی طائفہ کے اہم ترین نمائندوں کے ساتھ گول میز کانفرنسوں میں شرکت کی۔ انبال ۱۹۳۱ء اور ۱۹۳۲ء میں ہندو پاکستان کا مستقبل زیر بحث لائے۔^(۵۲) امین ۱۹۳۱ء میں مصر اور فلسطین کا مستقبل زیر بحث لائے۔^(۵۳) اسی جذبہ کے تحت وہ ترک انقلاب اور اصلاحات کی آؤ بھگت کرتے ہیں۔ اگرچہ بعد میں اساتذہ کی یورپ کی غیر ضروری نقل اتارنے پر اپنی تنقیدیں احمد امین، اقبال کے مقابلے میں نرم گواہ کرک تیز ہیں۔^(۵۴) دوسری اہم خصوصیت جو دونوں میں مشترک ہے وہ ان کا آئیڈیولزم ہے، اپنے ملکوں میں ناقابلِ عبور مشکلوں کا سامنا کرتے ہوئے وہ ایک اصلاح شدہ مسلم سلسلے کے آئیڈیولوجوں کو ایک دوسرے ملک میں ترتیب دیتے ہیں جس کا وہ ایک نمونہ کی حیثیت سے دعو کرتے ہیں اور اس کو ایک خواب کی دنیا کا رنگ و روغن دیتے ہیں۔ لہذا اقبال کی پیام مشرق اور مسافر میں، افغانستان، ایک نئی نئی پسند مسلم اسٹیٹ کی آئیڈیولوج کی حیثیت سے کہیں زیادہ حسین انداز میں پیش کیا جاتا ہے اس کا موازنہ امین کی ترکی کی اس تعریف سے کیا جاسکتا ہے جو انھوں نے اپنی خود نوشت میں کی ہے۔^(۵۵) گھر کے باؤس کن حقائق سے اس طرح کا فراریتیناً تمام ادوار کے مفکرین کا عام واقعہ ہے۔ اقبال اور احمد امین کے معاملہ میں آئیڈیولوج کی تبدیلی جس چیز کو بر محل اور با موقع بتاتی ہے وہ صورتِ حالات اور محرکات اور منشا اور آرزو کی یکسانیت ہے اس کا بہترین اظہار اقبال کے اس مقدمہ سے ہوتا ہے جو انھوں نے برطانوی مضمون کی کتاب Modern Afghanistan پر لکھا ہے، کہتے ہیں:-

وہ افغان قدامت پسندی ایک معجزہ ہے۔ یہ ضدی ہے مگر نئی ثقافتی قوتوں کو جذب

کرنے کے لیے پوری طرح حساس بھی ہے اور یہی افغانستان کی ابدی خلقی صحت

کا راز ہے۔^(۵۶)

اقبال کے اہم ترین خیالات میں سے جن کو احمد امین نے اختیار کیا ہے، ابتدائی مسلم فکر پر یونانی فلسفہ کا اقتدار یا غلبہ ہے۔ اس خارجی رحمان یا عنصر نے مسلمانوں کی قرآنی بصیرت کو نقصان پہنچایا، یہاں تک کہ وہ یونانی فلسفہ کے خلاف ایک دانش ورانہ بغاوت لے کے اٹھے۔ یہاں یہ بات بھی صحیح ہے کہ یہ نقطہ نظر صرف اقبال اور احمد امین تک ہی محدود نہیں، جیسا کہ ونفرڈ کاٹنچیل

اسنتھ نے بجا طور پر لکھا ہے کہ مسلم مصنفین یونانی فلسفہ کو منگولوں یا صلیبیوں کے حملوں سے زیادہ بڑا خطرہ تصور کرتے ہیں، لہذا وہ علم کلام کے بارے میں بھی متشکک ہیں۔^(۵۶) تاہم اقبال۔ امین رویہ کا امتیازی وصف دلائل کی وہ لائن ہے جو یونانی فلسفہ کے خلاف ہر میدان فکر میں ایسی دانش ورانہ بنادت کی طرف لے جاتی ہے جس میں اسلامی ثقافت کی روح واضح ہوتی ہے اور اس کے بعض اہم ترین پہلوؤں میں جدید ثقافت کی بنیاد ڈالتی ہے۔^(۵۷) اقبال کا استقرائی طریقہ کو بحیثیت ایک اسلامی عقیدہ طریقہ کے قبول کرنا اور استخراجی طریقہ کو ایک یونانی یا یورپی طریقہ قرار دینا اسے احمد امین کی نظر الاسلام میں دیکھا جاسکتا ہے مگر اس سے زیادہ یوم الاسلام میں اس کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے جہاں وہ رقم طراز ہیں کہ:

”اسلامی طریقہ استقرائی ہے، یہ طریقہ تمام معومات کی جہاں تک ممکن ہو سکے، علیحدہ علیحدہ تحقیقات کرتا ہے اور تمام پہلوؤں کو سامنے رکھ کر نتائج اخذ کرتا ہے۔ اسی طریقہ پر مسلم علماء عمل پیرا ہیں۔ مثلاً گرامر میں داخلہ صریح، مگر یونانی یعنی ارسطاطالیسی فلسفہ استخراجی طریقہ پر انحصار کرتا ہے۔ استقرائی طریقہ نے مسلم علماء کو ”شک اور تجربہ کے اصول تک پہنچایا۔“^(۵۸)

یہ واضح طور پر اقبال کی صدائے بازگشت ہے جس کا اظہار وہ ”تشکیل جدید الہیات اسلامیہ میں اس طرح کرتے ہیں:-

”نظام ہی نے شاید سب سے پہلے یہ اصول قائم کیا تھا کہ علم کی ابتداء تشکیک سے ہوتی ہے۔ اور المراد علی المنطق میں ابن تیمیہ نے بھی استقراء ہی کو بطور محبت قابل اعتماد ٹھہرایا ہے، یوں اس منہاج کی ابتداء ہوتی جس کا تعلق مشاہدے اور تجربے پر ہے۔“^(۵۹)

موازنہ کے لیے ہم احمد امین کی یوم الاسلام سے دوسرا اقتباس نقل کرتے ہیں:-
 ”دجا حذکی کتاب الحیوان میں ہم کئی جگہ دیکھتے ہیں کہ وہ اپنے مشاہدات کسی چیز پر شک کرنے سے اور پھر اپنے شک کو جانچنے سے شروع کرتے ہیں۔ وہ ارسطو کی غلطیاں گلانے اور ایک حرب ہدوی کی فراہم کردہ اطلاع کو ترجیح دینے میں بہت بے باک ہیں۔ نظام نے

پیغمبر کی احادیث انک کے ساتھ بھی ایسا طریقہ رد ارکھا۔ پہلے انھوں نے ان کے پائے اعتبار پر شک کیا پھر عقل کی خداداد پرچھا یا یہ دیکھنے کے لیے کہ آیا یہ معقول بھی ہیں یا نہیں غلطی اور بھانڈے ڈبیا رٹ سے پہلے فلسفہ تشکیک کی پیش بینی کی اور مسکوپیہ نے ڈارون سے پہلے ارتقاء کا نظریہ پیش کیا۔ یورپی اس بات کا دعو کرتے ہیں کہ راجر سکین پہلے شخص تھے جنھوں نے نشاۃ ثانیہ کے دوران استقرائی طریقہ کی وکالت کی، وہ یہ بات پیش نظر نہیں رکھتے کہ وہ اسپین کی عرب یونیورسٹیوں کے گریجویٹ تھے یہی بات ابن خلدون کے حق میں بھی صحیح ہے جس نے ڈبیا رٹ سے قبل عملیات کی بنیاد ڈالی۔ دونوں کے درمیان فرق صرف یہ ہے کہ ابن خلدون استقرائی طریقہ تحقیق کا اتباع کرتا ہے جس کو عربوں نے استخراہی طریقہ پر ترجیح دی اور جس کی اہل یورپ تقلید کرتے ہیں^(۶۱)

یہ سطور اقبال کے خطبہ ”اسلامی ثقافت کی روح“ کا بالکل خلاصہ ہیں۔ خاص طور پر بری فالٹ کی کتاب Making of Humanity کے اقتباس کا جو خطبہ میں موجود ہے۔ یہ ایسا اقتباس ہے جو ظاہر ہے ان مسلم مصنفین کے لیے ایک لازوال کشش رکھتا ہے جو خدا و خواہانہ رحمان رکھتے ہیں۔^(۶۲)

یہاں ہمیں اس تصور کی قدر و قیمت اور اہمیت سے کوئی تعلق نہیں جس کی روسے یونانی فلسفہ روح قرآن کے خلاف ہے۔ اس وقت سے جب سے احمد امین نے اقبال کے نقیض قدم کی پیروی شروع کی، کچھ مسلم مصنفین نے اس نقطہ نظر سے اختلاف کیا ہے اور بعض نے اس نقطہ نظر سے بغاوت کی ہے۔ حقیقت کے اعتبار سے کوئی بھی یہ رائے آسانی سے قائم کر سکتا ہے کہ احمد امین، جنھوں نے اتنے پرزور طریقہ سے تعلید کے خلاف لکھا ہے اس موقع پر خود تعلید کا شکار ہو گئے ہیں، خاص طور پر جب احمد امین مسلم آفاقیت کی تعبیر پر بحث کرتے ہیں، اقبال یہاں کا جھکاؤ زیادہ سے زیادہ ظاہر ہوتا ہے^(۶۳) یہاں یہ کہنا کافی ہو گا کہ اقبال کے نازک و لطیف خیالات بہ مشکل احمد امین کی تحریروں میں ملتے ہیں۔ زیادہ تر یہ کمزوریوں میں ملتے ہیں اور اپنی ترتیب نو میں مبہم ہیں۔ زبان و شیطاں کے مرکزی تصورات جو پاکستان فلسفی کے نظریہ خودی میں اہم ہیں، مصری مصنف نے ان کو بالکل ہاتھ نہیں لگایا ہے^(۶۴) کریگ کے خیال میں قابل ذکر حقیقت یہ ہے کہ مصری فکر میں ان مسائل پر غور کی غور نہیں کیا گیا ہے، جن پر اقبال نے گہری بحث کی ہے۔ اس چیز کو عربوں کی عقلی فطرت کی طرف

منسوب کیا جاسکتا ہے، جن کی اسپرٹ اتنی خور و فکر کرنے والی نہیں اور جن کے لیے اقبال کی دنیا نے افکار غیر مانوس بنے۔^(۶۶) کریگ کہتے ہیں کہ اقبال کی تشکیل جدید الہیات اسلامیہ اصل میں مذہبی فکر کی تعمیر ہے۔^(۶۷) یہ بات مکمل طور پر تسلیم کرتے ہوئے کہ احمد امین کا یورپی فلسفے کا مطالعہ اپنے پاکستانی ماڈل کے مقابلے میں معمولی تھا۔ ہم اس بات کی طرف جھکاؤ رکھتے ہیں کہ زبان کی رکاوٹ کسی قدر پیام اقبال کے عمق کے سمجھنے میں مانع رہی، اگرچہ احمد امین نے اچھی انگریزی سیکھی تھی اور آر۔ ایس۔ ریباپارٹ کی *Primers of Philosophy* کا ترجمہ بھی کیا تھا۔^(۶۸) ضروری ہے کہ کچھ خطبات بحیثیت ایک اسکالر کے جنھوں نے بنیادی طور پر انگریزی کی تعلیم حاصل نہیں کی تھی، ان کی پہنچ سے باہر رہے ہوں گے۔ ایس۔ اے۔ وحید نے اسلوب اقبال کو بیک وقت فصیح، محاورہ، پراثر اور بلیغ قرار دیا ہے۔^(۶۹) مگر پھر بھی کریگ کا فتویٰ یہ ہے کہ یہ خطبات اپنے پیغام یا خطاب میں حد سے زیادہ انگریزی ہیں اور تصورات ایسے ہیں جو کبھی عوامی سطح پر اسلامی سماج میں غیر معمولی قوت نہیں رہے۔^(۷۰) ہم کریگ کے ساتھ مکمل طور پر متفق نہ بھی ہوں مگر ہم جرمن متشرق انا مار یہ شل کی رائے کو نظر انداز نہیں کر سکتے جو امین کے مقابلہ میں انگریزی پر کافی دسترس رکھتی ہیں۔ ان کی رائے یہ ہے کہ خطبات کو اگر پوری طرح سمجھا جانا ہو تو ان کی بے چیدہ انگریزی بار بار مطالعہ کرنے کا تقاضا کرتی ہے۔ اس لیے یہ قابل فہم ہے کہ احمد امین کی *یوم الاسلام* میں ہو بہو ادبی تصرفات اور اخذ و استفادہ پانچویں خطبے اور خاص طور پر چھٹے خطبے یعنی *The Principle of Movement* *In the Structure of Islam* سے شروع ہوتا ہے۔ یہ دو تقاریر کم فلسفیانہ ہیں اور باقی تقاریر کے مقابلہ میں آسانی سے سمجھی جاسکتی ہیں۔

۱۹۳۷ء میں احمد امین حج کو جاتے ہیں جہاں وہ ایک طرف نیکی کے اس مظاہرے سے بہت متاثر ہوتے ہیں جس پر ایک جمہوری جہز ثبت ہے تو دوسری طرف وہ بد نظمی، غیر مہذب اور دوڑ دھوپ اور غیر صحت مندانہ حالات کو مقدس جگہوں پر دیکھ کر مایوس ہوتے ہیں اور مصری وزارت خارجہ کو ایک رپورٹ بھیجتے ہیں، ان ہی شکایات کو وہ ریڈیو پر بھی بھارتے ہیں۔ اس پر انھیں وزارت میں بلا لیا جاتا ہے اور آخر اس وقت کے وزیر طلعت پاشا صاحب انھیں اس بات پر آمادہ کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں کہ وہ حوام کو پریس اور ریڈیو کے ذریعہ مزید براؤنگینہ کرنے

سے باز رہیں اس کے بدلے مصری حکومت وعدہ کرتی ہے کہ وہ ان کی رپورٹ جواز کے با اختیار حکام کو بیعج دے گی۔“ لہذا یہ بات حیران کن نہیں ہے کہ بعد ازاں وہ حج کے بارے میں آزادانہ خیالات میں دلچسپی لیتے ہیں، اپنی تاریخ اسلام کی دوسری جلد فہم الاسلام میں وہ اس بات کا اعادہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

”آخر ہم نے دیکھا کہ طاج دنویں صدی کا مشہور صوفی حسین ابن منصور پر حج کو موقوف کرنے کا الزام ہے۔ اس کے خیال میں یہ کافی تھا کہ آدمی اپنے گھر کے ایک کمرے کا اندر حج کرے۔ ابو حیان التوحیدی نے ایک رسالہ الفتح العقلي لکھا، جو تمام ترکوشنوں کے باوجود ہمارے ہاتھ نہیں لگ سکا۔“

قاری کو یہ بات یاد آتی ہے کہ اقبال نے مقدس جگہوں کی صفائی پہ ابن سعود کی تعریف کی تو وہابیوں کے ساتھ ہمدردی دکھانے پر انھیں مذہب کے خود ساختہ ٹھیکیداروں کے قصہ کا شکا رہنما پڑا۔ زندگی بھر اقبال حج کی امید کرتے رہے اور اکثر اس ارادے کو عملی جامہ نہ پہنانے پر مٹنا سٹف بھی ہوئے تھے۔ اگر انھوں نے حج کیا ہوتا تو ان کا رد عمل بہ مشکل مصری مورخ سے مختلف ہوتا۔ جسانی حج کے عوض، جس کو وہ ادا نہ کر سکے، اقبال نے روحانی یا علامتی حج کو اس آئیڈیل پر پہنچا دیا جس طرح احمد امین نے اس کو اپنا آئیڈیل حج اس مابوسی کے عوض بنایا جس کا تجربہ انھیں گہوارہ اسلام میں ہوا تھا۔ اس سے مابوس ہو کر کہ وہ ایک دن پیغمبر کی دلہیز اور کعبہ کے حجر اسود کو چومیں گے، اقبال رسوم حج کے باطنی معنی میں تسلی محسوس کرتے ہیں اور مقدس مکان کے طواف میں نہیں بلکہ ربانی محبوب کے گرد طواف میں اطمینان و سکون پاتے ہیں۔“ اسی طرح احمد امین کے لیے حج خدا کی راست موجودگی کی علامت بن جاتا ہے جہاں کہیں پر بھی اس کا تجربہ کیا جائے۔

مصری مصنف جو ایک سرکردہ ثقافتی جریدہ الثقافة کے ایڈیٹر بھی تھے۔ ایک ایسے اسلام سے دوچار ہیں جو اصلی دین کے ساتھ رسوم مل جلنے کی وجہ سے سن چو کے رہ گیا ہے۔ دراصل وہ تصوف کی بہترین روایت پر چلتے ہیں جس کی بنیادی قوت اخلاقی برتری ہے۔ غزالی کی پیروی کرتے ہوئے کہ جنھوں نے سکھا یا کہ متجددین کا سیر و فی ضوابط پر فرصت سے زیادہ زور نہ دیا، نیا نوسیت پیدا کر دیتا ہے، اسلام کی متجددانہ تعبیرات سے احما میں کا فرمان سطور سے واضح

ہوتا ہے:-

”اصل مذہب اپنے ماننے والوں کو طاقت کی تمام خواہشات اور سیاسیات سے اوپر اٹھتا ہے، خود ساختہ یا مصنوعی دین اپنے ماننے والوں کے ایمان کو مسخ کرتا ہے تاکہ اس کا طاقت اور سیاسی اغراض کے لیے استعمال کیا جائے“ (۵۵)

اس مصری عالم کے مضامین میں اسپین کے ایک بڑے صوفی ابن عربی کی یہ سطور بڑی پسندیدگی سے نقل کی جاتی ہیں:-

”میرے دل نے ہر تصویر کو جذب کرنا شروع کیا، یہ خزانوں کی چراگاہ اور راہبوں کی عبادت گاہ بن گیا، بت پرستوں کے لیے ایک مندر اور مومنوں کا کعبہ بن گیا، یہ توریت کے صفحات اور قرآن کے نسخے میں بدل گیا، میں مذہبِ محبت پر عامل ہوں، اس لالچ کے بغیر کہ بدلے میں کیا ملے گا۔ محبت میرا قانون اور میرا مذہب ہے“ (۵۶)

اس لیے یہ بات بالکل فطری ہے کہ احمد امین کی اسلام کی تعبیر حربِ اتحاد کی پابندیوں کے سامنے نہیں جھکتی، قومیت پر مذہب اور ثقافت کا تفوق کے عنوان کے تحت وہ رقم طراز ہیں:-

”اسلام کی یہ ثقافت تمام مسلمانوں پر حاوی ہوئی اور تدریجی طور پر ان کے واضح ذہنی میلانات کو جذب کر لیا۔ آخر میں انھوں نے اپنے قومی احساسات پر ثقافت اور مذہب کو ترجیح دی اس لیے مصری پہلے مسلمان ہیں پھر مصری۔ یہی حال شامیوں، شامی افریقیوں اور اندلسیوں کا ہے، یہ سب ایک یکساں کچھ اور یکساں اصولِ حکمرانی رکھتے تھے، قومی تشخص، علاقائیت، زبان، وطن یا جائے ولادت ان کے لیے ثانوی اہمیت رکھتے ہیں“ (۵۷)

ان سطور کی اقبال کے ساتھ قریبی مطابقت اس وقت صاف طور پر دکھائی دیتی ہے جب کہ ان کی ۳۳ء کی لاہور کی آل انڈیا مسلم کانفرنس کے سالانہ جلسے کی تقریر کے ساتھ ان کا موازنہ کیا جائے جس میں انھوں نے کہا:-

”دعوتِ وطن مکمل طور پر ایک فطری وصف ہے، اور انسان کی اخلاقی زندگی میں اس کا ایک مقام ہے مگر پھر بھی جس چیز کی اہمیت ہے وہ ہے انسان کا مذہب، اس کا کچھ اور

اس کی تاریخی روایت میرے نزدیک یہی وہ چیزیں ہیں جو اس قابل ہیں کہ ان پر جیا جائے اور ان کے لیے مرا جائے، نہ کہ وہ قطعہ زمین جس کے ساتھ انسان کی روح ماضی طور پر منسلک ہوتی ہے“^(۸۰)

مصر کی عوامی یونیورسٹی کے بانی بیان کرتے ہیں کہ کیسے مسلمانوں نے مختلف علاقائی ثقافتوں کو جذب کیا اور اس طرح ایک بین الاقوامی ایتنا پیدا کی۔ اقبال کی طرح وہ کبھی بھی اسلام کے جذبہ انجذاب پر زور دینے سے باز نہیں رہتے۔^(۸۱) ان کا ثقافتی انجذاب کے ذریعہ ذہنی اتحاد کا تصور اسلامیت کے مثبت تصور میں اضافہ کرتے ہیں، کیوں کہ اس کو ایک ایسی دنیا کی تعمیر کی سیٹیج کی حیثیت سے دیکھا جاتا ہے جو دنیا جنگ کے بغیر ہو، جرم کے بغیر ہو، قومیت کے بغیر ہو، جہاں پر انسانیت اور صلح کل، قومیت کی جگہ لیں گے، جہاں کوئی نوآباد کار نہیں ہوگا بلکہ سارے لوگ بھائیوں کی طرح رہیں گے۔“^(۸۲)

یہاں پر اقبال نے پھر تعین سمت فراہم کی ہے۔ تشکیل جدید میں وہ لکھتے ہیں :-
”و اسلام اپنے کردار کے لحاظ سے غیر علاقائی ہے۔ اور اس کا مقصد انسانیت کے ملاپ کے لیے ایک ایسا ماڈل فراہم کرنا ہے جس کے ماننے والوں کو مختلف اور متضاد فسلوں سے فراہم کیا جائے۔ پھر اس جو ہری مجوعہ کو ایسے لوگوں میں تبدیل کرنا ہے جو احساس نفس کے حامل ہوں گے۔“^(۸۳)

اقبال، یونان و افغان کی علامت، مشرق و مغرب کے ان لوگوں کے لیے استعمال کرتے ہیں جو ابھی آب و گل کی قید سے آزاد نہیں تاکہ وہ کہیں کہ ”پہلے میں ایک انسان ہوں“ ۱۰ احمد امین دو اہراموں کی علامت اختیار کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

”دو اصل یہ دو اہرام اپنی اصل فطرت کی وجہ سے ایک دوسرے کے مخالف نہیں ہیں بلکہ اپنے باشندوں کے درمیان غلط فہمی کی وجہ سے مخالف ہو گئے ہیں، یہ ممکن ہے کہ ان میں یقیناً دوستی کے مضبوط روابط پیدا کیے جائیں، ایک دوسرے کی مدد کرتے ہوئے اپنی مخصوص صفات کے ساتھ۔“^(۸۴)

یوم الاسلام، میں ایک ایسا اقتباس ہے جس سے یہ تاثر ملے گا کہ احمد امین اپنے یورپ

مخالف جذبات کو زبان دے رہے ہیں وہ عالمی ملت کی جانب مسلم اتحاد کی رفتار سے مایوس ہو گئے تھے، البتہ وہ عیسائیوں کے درمیان مہلک جنگوں پر خوش ہیں جن سے عیسائی کمزور پڑ جائیں گے^(۸۳)۔ ایسی نفرت یقیناً ان کی حقیقی آرزو کا اصلی تجزیہ کرنے میں اور زیادہ مشکل پیدا کرے گی۔ یہ بات ہمارے اخذ کردہ نتائج کے ساتھ متصادم نظر آتی ہے کہ وہ مشرق و مغرب کی خلیج پٹنے میں عمر بھر دلچسپی لیتے رہے، وہ مسلسل اور مستقل طور پر ایک ایسی آفاقی ثقافت کے متمنی تھے جو مناسب رواداری پر مبنی ہو اور جس میں تمام لوگ امن و آشتی کے ساتھ رہیں۔ بلاشبہ یوم الاسلام مشرق پر مغرب کی بالادستی کے خلاف اسی طرح ایک صدارت احتجاج ہے جس طرح شاعری میں اتہال کی اسرار خودی ہے۔

مگر انسانیت کا عالمی آئیڈیل یوم الاسلام تک میں بھی دہرایا جاتا ہے، اس لیے اس کتاب کو ایک سخت دل دشمن کے بجائے ایک بے وفا عاشق کا وادیا سمجھنا چاہیے۔ یہ بات اس کے بعد کی کتاب المشرق والغرب میں بھی ظاہر ہوتی ہے جس کے موضوع کے بارے میں بتایا گیا ہے

وہ ہمارا نصب العین، جو آئیڈیل ہے وہ قومیت کے بغیر ایک ایسی انسانی تہذیب ہے جہاں تمام دنیا ایک کنبہ تصور کی جائے، جہاں ایک مریض کی، اس کے توانا ہونے تک خدمت کی جائے، جہاں ایک بچہ کو اس کے بڑا ہونے تک ہاتھ پکڑ کر ساتھ لیا جائے، جہاں شاہراہیں ان لوگوں کے لیے تعمیر ہوتی ہیں جو پیچھے رہ گئے ہوتے ہیں تاکہ وہ ان لوگوں کے ساتھ مل جائیں جو آگے بڑھ گئے ہیں^(۸۴)۔

لازمی طور پر وہ مشرق کی پس ماندگی کا ذمہ دار صرف مغرب کو ہی نہیں گردانتے بلکہ طرفین کو مساوی طور پر ذمہ دار ٹھہراتے ہیں اپنی کتاب المشرق والغرب میں وہ اپنی اس منزل کا اظہار کرتے ہیں کہ غلط مشرقی روحانیت کی جگہ صحت مند مادیت کو دی جائے اور مغربی مادیت میں خالص روحانیت کو ملا دیا جائے^(۸۵)۔ یہ بالکل وہی بات ہے جس کو اتہال ان الفاظ میں بتانا چاہتے تھے کہ عقل عشق کے بغیر ایک شیطانی مہم ہے جس پر مغرب روال دواں ہے، دوسری طرف عشق، عقل کے بغیر ایک فریب ہے جس میں مشرق شوق سے لوٹ ہو گیا ہے۔ قاہرہ کے پروفیسر (احمد امین) اپنی تنقید میں مشرقی روحانیت کی خامیاں تقریباً اس سے زیادہ زوردار دلائل کے ساتھ

گناتے ہیں جس فوت کے ساتھ وہ مغربی مادیت کے نقائص بیان کرنے ہیں^(۸۷)۔ لہذا دوسری مماثلت اقبال اور احمد امین کے درمیان ملاؤں کے ساتھ ان کی بے پایاں دشمنی ہے۔ جس درستی کے ساتھ مصری مصنف ندہبی علماء کی تکلیف دہ عادات کی پردہ دری کرتے ہیں۔ وہ صرف ان کی خود نوشت سوانح تک محدود نہیں۔ یہ فیض الخاطر کی ایک اہم خصوصیت ہے کہ وہ اکثر اور بار بار رسادات کی تاجرانہ شرکت، صونیا کے تمام سلسلوں کی تجارتی انجمنوں اور اسی کے ساتھ منسلک ہزاروں کی ہر سبوں اور نذر و نیاز پر ان کے خلاف میدان میں جم جانے ہیں^(۸۸)۔ وہ جانتے ہیں کہ مذہب اپنے مکمل فارم اور احاطہ ترین مفہوم میں محفوظ رہے^(۸۹)۔ مصنوعی دین کی تلا بازیاں اور دو سینمائی شور و شغب^(۹۰) سے انکار شاعر پاکستان کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے، جب وہ ملاؤں کے طبقے کی ذلیل کن ریاکاری کو بے نقاب کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

”و خدا کا مذہب لازمہ ہدیت سے زیادہ شرم ناک ہے کیوں کہ ملا ایک ایسا مسلمان

ہے جو لادینیت کی تجارت کر رہا ہے“^(۹۱)

احمد امین کو ایک دفعہ سرقہ کا الزام بھی دیا گیا، اگرچہ مختلف پس منظر میں ہی سہی۔ لبنانی مصنف محمد یوسف نجم اپنی کتاب الادب العربی فی القردالہام سین میں لکھتے ہیں کہ احمد امین کی التقالید دینی تنقید پر انگریزی کتب کا چر بہ ہے^(۹۲)۔ تاہم مصر کی نامور مصنف عائشہ عبدالرحمان کو یہ ثابت کرنے میں کوئی وقت پیش نہیں آئی کہ احمد امین نے اس بات کو کتاب کے مقدمہ میں ہی تسلیم کیا ہے^(۹۳)۔ اب جہاں تک یوم الاسلام میں اقبال سے مستعار خیالات کا تعلق ہے اس کا اقرار کرنا صریحی طور پر ناممکن ہے، کتاب میں کتابیات ہی نہیں البتہ کچھ حواشی ہیں جن سے کچھ مراجع کا پتہ چلتا ہے البتہ اقبال کا کہیں بھی ذکر نہیں۔

حلا وہ ازہر احمد امین اقبال کی مربوط تفسیر کرنے میں دنا دار نہیں رہے ہیں۔ متعلقہ اقتباسات ان کی تحریروں میں غیر مربوط طور پر چڑے ہوئے ہیں ایمان کی سب سے زیادہ غیر مربوط کتاب ہے، اسلوب ناہم پر اثر ہے اور اس طویل خطبے کی یاد دلاتا ہے جس کے دوہان کبھی کبھی یا اکثر منقرانے بنیادی نکات کی طرف آتا ہے۔

احمد امین کی موت کے تھوڑے ہی عرصہ بعد ۱۹۵۵ء میں لجنة الذالیف نے تشکیل جدید کا محو

کا کیا ہوا عربی ترجمہ شائع کیا۔^(۹۴) احمد امین لجنۃ التالیف کے سال آغاز ۱۹۸۷ء سے اپنی موت ۱۹۵۷ء تک صدر رہے۔ ان کی حیات کے آخری سال لجنۃ التالیف ہی کے لیے وقف ہو گئے تھے۔^(۹۵) لہذا یہ یقینی ہے کہ اقبال کی کئی تقاریر ان کی زیر نگرانی ہی عربی میں منتقل کی گئی ہوں گی۔ اس طرح سے لسانی پابندی یا رسا وٹ نو ہٹ گئی مگر ظاہر ہے کہ ان کے فلسفیانہ اہمیت کے گہرے مطالعہ کے لیے بہت دیر ہو گئی تھی۔ مصری مصنف نے جو اس وقت تک نظریاً نابینا ہو گئے تھے، اپنی یوم الاسلام کچھ ہی عرصہ قبل اطلاع کرائی تھی، مقدمہ کتاب میں وہ لکھتے ہیں کہ یہ کتاب ان تمام معلومات پر مشتمل ہے جو ان کے ذہن میں بہت برسوں کے مطالعہ کے بعد جمع ہو گئی ہیں۔^(۹۶) آیا اقبال کے خطبات کے اقتباسات کا ہو جو ترجمہ کئی سال قبل کے گہرے جذب و انجذاب کا نتیجہ ہے یا وہ عربی ترجمہ کی طرف منسوب کیا جائے یہ ایک بحث طلب سوال ہے۔ ان کے رفقاء بھی اس سوال کا واضح جواب دینے سے قاصر رہے ہیں۔

حوالے

- ۱۔ فیض الحیاط، مجموعہ مقالات (قاہرہ ۱۹۵۳ء) جلد ۸، ص ۷۷
- ۲۔ اس نقطہ نظر کا اظہار مولانا مودودی نے مارچ ۱۹۵۹ء میں لاہور میں، مصنف کو دیے گئے ایک انٹرویو میں کیا۔
- ۳۔ محمد حسین حیکل: فی منزل الوحی (قاہرہ ۱۹۳۶ء) ص ۶۶۵
- ۴۔ فیض الحیاط، ج ۸، ص ۷۷، اقبال اسی انداز میں یوں اظہار خیال کرتے ہیں: ”اندیشہ یہ ہے کہ اس تہذیب کی ظاہری آب و تاب کہیں اس تحریک میں خارج نہ ہو جائے اور ہم اس کے حقیقی جوہر ضمیر اور باطن تک پہنچنے سے قاصر رہیں۔ بات یہ ہے کہ کچھ بے تعلقیوں میں جب عالم اسلام پر ذہنی غفلت اور بے ہوشی کی نیند طاری تھی، یورپ نے ان مسائل میں نہایت غور و فکر سے کام لیا جن سے کبھی مسلمان فلسفیوں اور سائنس دانوں کو کوئی شغف رہا ہے۔“ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، اردو ترجمہ

از سید ندیر نیازی، رپرنٹ اسلامک بک سینٹر نئی دہلی ۱۹۸۶ء ص ۱۱

۵۔ Roul Makarius, La Jeunesse Intellectuelle d' Egypte-Au

Lendemain de la Deuxieme Guerre Mondiale (Paris, 1960) P.7۹

۶۔ فیض الخاطر، ایڈیشن ۱۹۳۸ء-۱۹۵۵ء ج ۱، صفحات ۱۳۳، ۱۳۸، ۱۴۲، ص ۵۲، ج ۸، صفحات ۲۶

۱۹۹، ۲۵۱ ج ۹، ص ۱۸؛ ذمعاۃ الاصلاح فی العصر المحدث (قاہرہ، ۱۹۴۵ء) ص ۳۷

۷۔ دیکھیے احمد امین پر احمد امین بقلمہ و قلم اصدا قائلہ (قاہرہ ۱۹۵۵ء) ج ۱، ص ۱۵۵

۸۔ فیض الخاطر، ج ۳، ص ۱۲۳

۹۔ ایضاً، ج ۱، ص ۳۷

۱۰۔ ایضاً، ص ۳۲-۳۳ (۱۱) دیکھیے فیض الخاطر، ج ۵، ص ۱۵۵، رفاہ طہطاوی پر مضمون، ص ۶۹

۱۲۔ فیض الخاطر، ج ۱، صفحات ۳۳-۳۴ (۱۳) ایضاً، ص ۳۷

۱۳۔ دیکھیے احمد امین کی نجم الاسلام (قاہرہ ۱۹۲۹ء) و سوال ایڈیشن (۱۹۶۵ء) کا مقدمہ از طہ حسین، ص ۷

۱۵۔ نجم الاسلام (قاہرہ ۱۹۶۵ء) و سوال ایڈیشن، ص ۱۲۴

۱۶۔ ذمعاۃ الاصلاح فی العصر المحدث۔ بعض مقالات پہلے علیحدہ طور پر شائع ہوئے تھے لہذا وہ فیض الخاطر کا حصہ بن گئے ہیں۔

۱۷۔ السنۃ و مکانتھا فی التشريع الاسلامی (دمشق ۱۹۶۶ء) ص ۱۷۶

۱۸۔ تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو ولفرڈ کانٹ ویل اسمتھ کی کتاب اسلام جدید تاریخ میں (انگریزی) پرنٹس (۱۹۵۷ء) ص ۳۴-۹

۱۹۔ اس تسلیم شدہ عربی تحریر کی ایک حالیہ مثال محمد ربیع ندوی کی الادب العربی بین عرصی و نقد ہے جو بیروت سے ۱۹۶۵ء میں شائع ہوئی ہے۔

۲۰۔ المخلافۃ والامامۃ العظمیٰ (قاہرہ ۱۹۲۳ء) صفحات ۸۷، ۱۳۱

۲۱۔ محاضرات عن احمد امین (قاہرہ ۱۹۶۳ء) ص ۷۳

۲۲۔ رسائل المعتمد الخا من (قاہرہ ت-ن) ص ۷۷

۲۳۔ تشکیل جدید، ص ۲۲۵

۲۴۔ حیات، 'دقاہرہ' تیسرا ایڈیشن (۱۹۵۸ء)

۲۵۔ فحی الاسلام ج ۱، باب ۲؛ ظہران سلام، ج اول (دقاہرہ ۱۹۳۵ء)

۲۶۔ یوم اسلام، 'دقاہرہ' (۱۹۵۲ء) ص ۲۲۲

۲۷۔ جناب ڈبلیو خالد کا خیال ہے کہ اقبال کو عربی کے کلاسیکل اسکالروں میں شمار نہیں کیا جاسکتا۔ تشکیل جدید میں بعض قرآنی آیات کا بعید از حقیقت ترجمہ کیا ہے۔ اُن کے خیال میں علامہ سید سلیمان ندوی اقبال کے مکملہ ہونے کے لیے بہترین شخص تھے۔

۲۸۔ سید امیر علی: روح اسلام (انگریزی، لندن ۱۹۹۰ء) دیکھیے مقدمہ

۲۹۔ دیکھیے مشرق وسطیٰ پر جولائی ۲۵، ۲۷، ۱۹۵۵ء میں منعقد کی گئی ہارورڈ سمر اسکول کانفرنس کے مقالات پر مشتمل کتاب اسلام اور مغرب (انگریزی، ۱۹۵۷ء ڈین باگ) میں مقالہ مصر میں جدت پسند تحریک (انگریزی) ص ۱۵۲۔

۳۰۔ مختارات من شعرا اقبال، عربی ترجمہ پیام مشرق اور دیگر نظمیں از الہادی الشعلان اور ڈبلیو خالد، دیکھیے المنبر (دقاہرہ) اور دعوت الحق (مراکوش ۱۹۷۷ء)

۳۱۔ Le Personnalisme Musulman (Paris)

۳۲۔ دیکھیے حسن صعب کا مقالہ، 'اسلام میں اصلاح کی روح' (انگریزی) درجہ ۱۵ اسلامک اسٹڈیز (انگریزی، اسلام آباد، پاکستان، مارچ ۱۹۶۳ء)

۳۳۔ جنوری ۱۹۷۱ء میں راولپنڈی کے کرسمس اسپنٹری میں مصنف کے ساتھ ملاقات کے دوران ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے۔

۳۴۔ کریگ: کتاب مذکور، ص ۱۵۲۔

۳۵۔ احمد امین نے شکوہ اور جواب شکوہ کا انگریزی ترجمہ از الطاف حسین (۱۹۶۴ء) اور رموزِ خود کا آبروی کا انگریزی ترجمہ (۱۹۵۳ء) پڑھا ہوگا۔

۳۶۔ حیات، صفحات ۲۷۸، ۲۷۹۔

۳۷۔ "ذکریات عن احمد امین" در احمد امین بقلم اصد قائم
(دقاہرہ ۱۹۵۵ء) صفحات ۷۷، ۸۴۔

- ۳۸۔ احمد امین وزکی نجیب محمود: قصۃ الادب العالم، چار جلدیں (قاہرہ ۱۹۴۳ء—۱۹۴۸ء)
- ۳۹۔ سالۃ المشتاق (کراچی، ۱۹۵۱ء) مقدمہ از مترجم۔
- ۴۰۔ محمد اقبال۔ سیرتہ و فلسفہ و شعر (۱۹۵۴ء)
- ۴۱۔ عبد الوہاب عنان۔ فی حیاتہ و آثارہ الادبیہ (قاہرہ ۱۹۶۸ء)
- ۴۲۔ عزام کے رول کے لیے دیکھیے اقبال پر ان کی کتاب مذکور کا ص ۶
- ۴۳۔ فیض الخاطر، ج ۷، ص ۲۹۶۔
- ۴۴۔ ڈبلیو خالد: مقالہ ”احمد امین اور شیخ محمد عبدہ کی میراث“، (انگریزی) در رسالہ اسلامک اسٹڈیز
انگریزی، اسلام آباد، پاکستان، مارچ ۱۹۷۸ء)
- ۴۵۔ شیخ محمد عطا: اقبال نامہ مجموعہ مکتبہ اردو، دو جلدیں، لاہور۔ ت۔ ن۔ ج ۲، صفحات ۸۸، ۹۰۔
- ۴۶۔ حیات، ص ۳۱۱
- ۴۷۔ دیکھیے خورشید احمد کا مقالہ ”اقبال کی ایک نایاب تالیف“ (انگریزی) در رسالہ اقبال ریویو (انگریزی)،
کراچی، پاکستان، جولائی ۱۹۶۱ء)
- ۴۸۔ الاخلاق لمداس الثنائیۃ، المنتخب فی الادب العربی، المفصل فی الادب العربی،
المطالعات التوجیہیہ، تاریخ الادب العربی۔ (قاہرہ ۱۹۴۵ء)
- ۴۹۔ اقبال کی تقریریں اور بیانات (انگریزی) ترتیب از شملو دلاہور ۱۹۴۵ء) ۲۵، ۲۶
- ۵۰۔ حیات، ص ۱۶۱
- ۵۱۔ اقبال کی تقریریں اور بیانات (انگریزی)، ص ۲۱۲
- ۵۲۔ حیات، صفحات ۳۱۵—۳۱۷
- ۵۳۔ اقبال: جاوید نامہ، انگریزی ترجمہ از آربری لندن ۱۹۶۶ء، ص ۵۸
- احمد امین: یوم الاسلام، صفحات ۱۵۰—۱۵۳
- ۵۴۔ حیات، صفحات ۲۳۰—۲۵۰
- ۵۵۔ سید عبدالوصید: اقبال کے خیالات و افکار (انگریزی، لاہور ۱۹۶۶ء) ص ۲۳۲
- ۵۶۔ استمہ: کتاب مذکور۔ ص ۵۷

- ۵۷۔ تشکیل جدید (انگریزی) ص ۱۲۸
- ۵۸۔ ظہران سلام، ج ۲ (قاہرہ ۱۹۷۷ء)
- ۵۹۔ یوم الاسلام، ص ۸۹
- ۶۰۔ تشکیل جدید، ص ۱۹۸
- ۶۱۔ یوم الاسلام، صفحات ۸۹-۹۰
- ۶۲۔ تشکیل جدید (انگریزی) ص ۱۳۰؛ محمد سعود: اسلام اور سائنس کا ارتقا و کلاچی، انگریزی ت۔ ن)
- ۶۳۔ اردو ترجمہ اسرار خودی از ایس۔ اے۔ رحمان (لاہور) و یکم پیغہ منقہ مہار خلیفہ عبدالحکیم۔
- ۶۴۔ ڈیلیٹو خالد: "احمد امین۔ مسلم آفاقیت کی جدید تعبیر" (انگریزی) در رسالہ اسلامک اسٹڈیز (انگریزی) مارچ ۱۹۶۹ء، اسلام آباد، پاکستان
- ۶۵۔ اینڈرو بوسانی: "اقبال کی مذہبی فلاسفی میں تصویرِ زمان" وغیرہ (انگریزی) در رسالہ

Rivdegli Studi Orientali, XXX, 1957

- ۶۶۔ کتاب مذکور، ص ۱۵۲ (۶۷)۔ ایضاً
- ۶۸۔ لندن، م۔ ۱۹۰۶ء، عربی ترجمہ بعنوان مبادی الفلسفہ (قاہرہ ۱۹۷۸ء)
- ۶۹۔ اقبال: فن اور فکر (لاہور، انگریزی ۱۹۶۴ء) ص ۲۹
- ۷۰۔ عصری اسلام میں مشرکے (انگریزی) در سلسلہ اسلامک سروینر (ایڈن برگ، ۱۹۶۵ء) ص ۶۲
- ۷۱۔ بال جبریل۔ سر محمد اقبال کے مذہبی خیالات کا ایک مطالعہ (انگریزی) لاڈن ۱۹۶۶ء، ص ۵۰
- ۷۲۔ احیائی صفحات ۲۶۹-۲۷۱
- ۷۳۔ ظہران سلام، ج ۲، ص ۴۳
- ۷۴۔ انا مار یہ شمل، کتاب مذکور، صفحات ۱۹۴-۱۹۹
- ۷۵۔ فیض الخاطر، ج ۲، ص ۱۴-۱۷، ایضاً، ج ۹، ص ۲۵۲
- ۷۷۔ ایضاً، ج ۸، ص ۶۹
- ۷۸۔ ایس۔ اے۔ وحید، کتاب مذکور، ص ۲۸۸
- ۷۹۔ فیض الخاطر، ج ۲، ص ۲۰۸، ج ۴، ص ۱۰، ج ۷، ص ۲۹۴

۸۰۔ ایضاً، ج ۸، ص ۴۹۹، الیں۔ اے۔ وحید: کتاب مذکور، ص ۳۷۹۔

۸۱۔ فیض الخاطر، ج ۹، ص ۲۵۲؛ تشکیل جدید (انگریزی)، ص ۱۷۷۔

۸۲۔ پیام مشرق دلاہور، ۲۳ ۱۹۷۳ء، ص ۱۶۱۔

۸۳۔ فیض الخاطر، ج ۸، ص ۷۷، (۸۴) یوم الاسلام، ص ۱۲۸۔

۸۵۔ الشرق والغرب، قاہرہ، ۱۹۵۵ء، ص ۲۷۔

۸۶۔ الشرق والغرب، ص ۱۷۲، یوم الاسلام، ص ۲۱۰۔

۸۷۔ الشرق والغرب، ص ۱۴۱، ببعد۔

۸۸۔ فیض الخاطر، ج ۵، ص ۷۷، (۸۹) ایضاً۔ (۹۰) ایضاً، ج ۲، ص ۱۳۔

۹۱۔ اقبال نامہ ترجمہ عربی (لندن ۱۹۶۶ء)، (۹۲) الادب العربی فی انشال الداعین دیروت ۱۹۶۱ء، صفحہ ۳۵۴۔

۹۳۔ روزنامہ الزہراء، سہ ماہیچ ۱۹۶۳ء، ص ۱۳۔ (۹۴) تجدید التکفیر الدینی فی الاسلام، قاہرہ ۱۹۵۵ء۔

۹۵۔ حیاتی، ص ۳۰۲۔ اپنی وفات سے صرف چھتیس گھنٹے قبل وہ لجنۃ التالیف میں کام کرنے لگے۔

دیکھیے احمد ذکی: "احمد امین الصدیق" در کتاب احمد امین بقلمہ و قلم اصداقائہ

۹۶۔ یوم الاسلام، مقدمہ

(بقیہ صفحہ ۴۰ کا)

طلاق ہی کے ضمن میں خلع کا مسئلہ بھی ہے۔ افسوس کہ اس مسئلہ کی طرف بہت کم توجہ دی گئی ہے۔ خوشی کی بات ہے کہ اس کتاب میں اس پر بھی بڑی خوبی کے ساتھ روشنی ڈالی گئی ہے۔ اسلام نے عورتوں کو جو حقوق دیے ہیں اور جس کی وجہ سے اسلامی معاشرے کو دوسرے فرقوں کی سماجی زندگی پر امتیاز حاصل ہے، ان میں ایک خلع بھی ہے مگر ہندستان کی مسلم عورتیں اس حق سے قطعاً محروم ہیں۔ ضرورت ہے کہ علمائے کرام اس طرف بھی توجہ فرمائیں اور اسلام کی اس امتیازی ربطیت کو زندہ کریں۔

پوری امید ہے کہ جہاں اسلامی حلقوں میں اس کتاب کا خاطر خواہ خیر مقدم کیا جائے گا۔

— محمد عرفان

مختار الدین احمد

ذاکر صاحب اپنے ایک استاد کی نظر میں

مولوی محمد فیاض خاں صاحب غالباً ڈونک کے رہنے والے تھے، لڑکیوں کی تعلیم کے سلسلے میں عرصے سے علی گڑھ میں نئی لہتی میں مقیم تھے۔ عربی سے اچھی طرح واقف تھے اور عربی کی تعلیم بچوں بلکہ بچیوں کے لیے ضروری سمجھتے تھے، چنانچہ اپنی لڑکیوں کو بھی انھوں نے عربی سکھائی اور بی آف میں عربی ان کے مضامین میں اعلیٰ درجے کی حیثیت سے ضرور رکھا۔

ان سے پہلی ملاقات انشاؤں مرحوم علامہ عبدالعزیز مبین کے یہاں ہوئی۔ مجھے وہ بہت خوبصورت کے آدمی معلوم ہوئے اور میں ان سے ملنا چاہتا رہا۔ بچیوں کی تعلیم کے سلسلے میں وہ بھی اکثر تشریف لاتے رہے۔ ڈاکٹر عبدالعلیم صاحب مرحوم سے بھی ملاقات کے لیے وہ کبھی شعبہ عربی اور کبھی سیرینی و رشی روڈ پر آجاتے تھے۔ میرے پاس آتے تو ذاکر صاحب کے چوں کہ وہ اٹاؤہ میں استاد رہ چکے تھے ان کے عہد طفولیت کے قصے ضرور سنانے۔

مجھے ذاتی طور پر علم ہے کہ ذاکر صاحب بہ حیثیت ایک شاگرد کے ان کا بڑا احترام کرتے تھے، وہ جب آتے، بڑی خوش دلی سے ملتے، ان کے لیے پہلے سے وقت مقرر کرنا ضروری نہ تھا۔ مرید احمد پرسنل اسسٹنٹ) کو ہدایت تھی کہ مولانا فیاض صاحب جب ملنا چاہیں مجھ سے ملیں۔ ان کی بچیوں کی تعلیم کے سلسلے میں ہمیشہ ان کی مدد کی۔

ذاکر صاحب کے انتقال کے بعد میں نے ایک دن ان سے گزارش کی کہ آپ ذاکر صاحب پر ایک مضمون لکھیے اس کی طرف نواغھوں نے توجہ نہیں کی لیکن جب میرا اصل رٹرن ہوا تو انھوں نے ایک خط مجھے لکھا اور ذاکر صاحب کی ابتدائی زندگی کے بارے میں کچھ مفید معلومات

تحریر کیے۔ ان کے پاس ڈاکر صاحب کے کچھ خطوط بھی تھے۔ ایک خط کی نقل بھی مجھے انھوں نے مرحمت فرمائی تھی جو میرے کاغذات میں کہیں گم ہو گیا ہے۔ فی الحال ان کی تحریر ناظرین جامعہ کی خدمت میں پیش کرنے کی مسرت حاصل کر رہا ہوں۔

محمد رالدین احمد

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی

محمد فیاض خاں

نئی بستی، دوسری گلی

علی گڑھ

۱۸ - ۱۰ - ۱۹۷۲

جناب محترم السلام علیکم

حسب التحکم ذکر حسین خاں صاحب مرحوم کے ابتدائی حالات جن کا مجھ سے واسطہ پڑا، اور آخری خط کی نقل جناب کو پیش کرتا ہوں۔

میں جولائی ۱۹۷۱ء کو مسلامیہ ہائی اسکول اٹاوا میں بحیثیت مدرس عربی کے مقرر کیا گیا۔ نیز بڑے وارڈ کاسب پرائیڈ بھی بنایا گیا جہاں ذکر حسین خاں مرحوم مع اپنے بھائی یوسف حسین خاں کے ایک کمرہ میں رہا کرتے تھے، ان کے ایک بھائی اور تھے زاہد حسین خاں ان کا نام تھا وہ ان سے علیحدہ رہتے تھے۔ ذکر صاحب اس وقت آٹھویں درجے کے متعلم تھے اور اپنے درجہ میں سب سے چھوٹے یہی تھے اور تعجب یہ ہے کہ بورڈنگ کے ہر شعبے میں یہ مانیٹر تھے حالانکہ اس بورڈنگ میں تقریباً سب ہی لڑکے ان سے بڑے تھے۔ سید الطاف حسین مرحوم جو بورڈنگ کے پرائیڈ تھے ان کے انتظامات سے بہت مطمئن تھے، میں بھی ہر لمحے ہوئے معاملہ میں ان سے مشورہ کر لیا کرتا تھا۔ صرف ایک مشورہ میں میں نے ان سے مخالفت کی، وہ یہ تھا کہ بورڈنگ کے نوافل و فضائل میں یہ لکھا ہوا تھا کہ اگر کوئی لڑکا نماز باجماعت میں غیر حاضر ہو تو اس کی گوشت کی تشتری اگر پلاؤ یا زردہ کی باری ہو تو اس کی تشتری بھی بند کر دی جائے۔ ذکر صاحب کی یہ پہلی اصلاح تھی وہ کہتے تھے کہ یہ ظلم ہے کوئی اور نیکویر کی جاوے۔ طلباء کھانے کے دام دیتے ہیں اس میں دست اندازی ملے افسوس ہے کہ وہ ابھی ایف اے فرسٹ ایمرایم، اے ایم اے علی گڑھ ہی میں تھے کہ ان کا انتقال ہو گیا۔

درست نہیں۔ اصولاً میں ٹیبلٹ سمجھتا تھا مگر نواحد کی پابندی لازم سمجھتا تھا۔ اس قصہ نے یہاں تک طویل پڑا کہ تمام طلباء نے اسٹرٹنگ کر دی۔ پراکٹر صاحب نے وٹس بڑے طالب علموں کو جواسٹرٹنگ کے لیڈر تھے بورڈنگ جمپور وینے کا حکم دے دیا۔ برسب کچھ ڈاکر صاحب کے عظیم مشورے سے طلباء نے کہا تھا جس کا تپا کٹی چینیے بعد لگایا تو کارڈاکر صاحب نے مجھ سے کہا کہ کسی طرح ان طلباء کا قصور معاف کرا دیجیے۔ بہت کوشش کے بعد ان کا قصور معاف کرا دیا گیا۔

یہ تھی پہلی اصلاح جو اس وقت تو کامیاب نہ ہوئی مگر کچھ عرصہ بعد بار آور ہوئی اور نواحد و ضوابط سے یہ قاعدہ خارج کر دیا گیا۔

انفاق کی بات ہے کہ خوش ہو کر میں نے ڈاکر صاحب کو انگریزوں کا کالنے والا کا خطاب دیا اور وہ حرف بہ حرف صادق آیا۔ اکثر میں ڈاکر صاحب کو اس ہی خطاب سے مخاطب کیا کرتا تھا۔ جب وہ مسلم یونیورسٹی میں وٹس چالسل ہو کر گئے تو میں نے ان کو یہ تھم یا دو لایا۔ وہ خوب مسکرائے۔ میری بہت عزت کرتے تھے، دروں کی ملاقات کے لیے وقت مقرر کیا جاتا تھا میرے واسطے کچھ نہ تھا جب چاہوں جاؤں۔ میری لڑکیاں یونیورسٹی میں تعلیم پاتی تھیں۔ کوئی سال ایسا نہیں گزرا جس میں کم از کم تین سو روپیہ سے انھوں نے مدد نہ کی ہو۔ ڈاکر صاحب جب آٹھویں درجے میں تھے ڈیپٹ میں انگریزی میں تقریر کرتے تھے۔ حمایت اسلام کا جلسہ سال میں ایک دفعہ ہوتا تھا۔ باہر کے لوگ بلائے جاتے تھے۔ شہر کی جانب سے یہ پتہ جس کی عمر مشکل سے دس گیارہ سال تھی، تقریر کرتا تھا اور خوب داد لیتا تھا۔

۲۔ مجھے تعجب ہوتا تھا کہ میں جب ان کے اعزاء اور ہم وطنوں کو لے کر تفریح کو جاتا تو یہ سناٹھ نہیں دیتے تھے اور ہاتھ جوڑ کر مجھ سے معافی مانگ لیتے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ قائم گنجی لڑا کو ہیں دند مچانے والے ہیں اور یہ خاموش زندگی بسر کر لے والے تھے۔

۳۔ چوں کہ ان کے دو بھائی دق کے مرض میں مبتلا ہو کر مر گئے تھے اس وجہ سے مجھ کو ہدایت تھی کہ ان پر کوئی سختی نہ کروں۔ پڑھائی کے وقت میں لازم تھا کہ متعلم پڑھے، میں گھوم گھوم کر ہر ایک کو دیکھتا تھا مگر ڈاکر صاحب خواہ کچھ بھی کرتے ان سے کچھ نہیں کہتا تھا۔ یہ اپنے کورس کی کتاب میں بہت کم دیکھتے تھے خیر درسی کتب کا مطالعہ بہت کیا کرتے تھے۔ اسکول کی لائبریری سے اکثر کتابیں لے کر ان کا مطالعہ کیا

کرتے تھے۔ خود نوٹا عرصہ تھے مگر شعر کے دیوان اکثر (ان کے) زیر نظر ہتے تھے۔ اساتذہ میں سب سے زیادہ مولوی شرف الدین صاحب مرحوم سے اُنوس تھے کہیں کہ مولوی صاحب بہت اونچے درجے کے شاعر تھے جب وہی میں (انہوں نے) اہامعہ ملیر اپنے ہاتھ میں لیا تو مولوی صاحب کو بھی اپنے ساتھ رکھا اور جب تک مولوی صاحب کام کے لائق رہے ان کو اپنے سے جدا نہیں کیا۔

بہ علاوہ وہ بیات کے حساب میں بھی نہایت قابل تھے۔ مسلمہ میں جناب مرفعی خاں صاحب بی۔ ایس سی ان کے حساب کے استاد تھے جو بعد میں حیدرآباد کے ہائی کورٹ کے جج ہوئے پھر پٹنن کے کرخیل منزل غریبہ کمراس میں قیام پذیر ہیں۔ وہ بھی ذاکر صاحب کے بہت مددگار ہیں۔

۵۔ میں اپنے معاملات میں گھسے گھسے ذاکر صاحب سے مشورہ لیا کرتا تھا ایک خاص معاملہ میں میں نے ان سے مشورہ لینا چاہا۔ انہوں نے ۲ مئی ۱۹۷۷ء کو مجھے خط لکھ کر بلا یا۔ ۶ مئی ۱۹۷۷ء کو پانچ بجے شام کو نے کا وقت دیا مگر افسوس ۱۲ مئی سے پہلے ہی ان کا انتقال ہو گیا اور ملاقات نہ ہو سکی۔ ان کا انتقال ۳ مئی کو ہوا ہے تو میرے خیال میں یہ آخری خط ہو گا۔

بچپن سے ہی ذاکر صاحب میں یہ مادہ تھا کہ اپنے سخت دشمن کو بھی رام کر لیتے تھے بعض اصحاب جو اسلامیہ اسکول (۱) اور وہ کے مخالف تھے آئے اور سخت گندی تقریریں کیں مگر ذاکر صاحب سے مل کر وہ نرم پڑ گئے۔

ایک مرتبہ کسی لڑکے نے منٹو خاں کے بیٹے کو گالی دے دی، اس نے اپنے باپ کو مطلع کیا اور اجازت پا کر میں اس لڑکے کو جان سے مار ڈالوں۔ منٹو خاں بذات خود دیندہ وق لے کر اس کو سنا (دینے کے لیے آئے...) اتفاق سے ذاکر صاحب بہ حیثیت جہان آئے ہوئے تھے، منٹو خاں کو سمجھا بجا کر (واپس) کر دیا اور (گالی دینے والے لڑکے کو تین دن کے لیے شہر سے باہر بھجوا دیا۔

۷۔ شرف الدین یاس ٹونکی متوفی ۱۳۷۷ھ

۸۔ خلیل منزل، میرس روڈ علی گڑھ بہر پرنسپل عبدالحمید قریشی مرحوم کی کوٹھی کے قریب واقع ہے۔ یہاں ڈاکٹر سید محمود سابق وزیر تعلیم بہار اور ڈاکٹر انوار انصاری صدر شعبہ نفسیات بھی کچھ عرصے مقیم رہے تھے۔

تبصرہ و تعارف

(تبصرے کے لیے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

نام مولف: مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی
ناشر: دارالسلام دیوبند یو پی / مالیر کوٹلہ پنجاب
قیمت: درج نہیں ہے

اسلامی قانون وراثت

گذشتہ دنوں محمد احمد خاں بنام شاہ بانو کے مقدمہ میں سپریم کورٹ کا جو فیصلہ سامنے آیا اور اس معاملہ میں اخبارات و رسائل میں موافق و مخالف بحثوں کا جو سلسلہ شروع ہوا، اس سے یہ ہوا کہ ہر طرف سے لکھے شخص کو اسلامی قانون خصوصاً عالمی قانون کے بارے میں جاننے کی کچھ نہ کچھ خواہش ضرور ہوئی۔ ایسے میں علماء کی ذمہ داری بڑھ جاتی ہے کہ وہ ان کے سامنے صحیح صورت پیش کریں۔ دوسری صورت میں یہ لوگ غلط فہمیوں کا شکار اور اپنے ہی مذہبی قوانین سے بیزار ہو سکتے ہیں۔ خدا کا شکر ہے وقت کی اس نزاکت کو بعض علما نے بروقت محسوس کیا اور اس سمت میں عملی قدم بھی اٹھائے۔ ایسے ہی ایک عالم مفتی فضیل الرحمن عثمانی ہیں جو مفتی پنجاب بھی ہیں اور دیوبند کے اس علمی خاندان سے تعلق رکھتے ہیں جو بقول ان کے دارالعلوم دیوبند کے قیام اور اس کے پروان چڑھانے میں پیش پیش تھے۔ مفتی پنجاب ہونے کی حیثیت سے ان کو یقیناً دن رات مسلمانوں کے عالمی قوانین اور اس کی راہ میں پیش آنے والی عملی دشواریوں کا بخوبی اندازہ ہو گا اور آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ کے رکن کی حیثیت سے وہ ملت کو درپیش ان مسائل کے بارے میں دیگر علماء اور دانشوروں کے خیالات سے بھی آگاہ ہوں گے اور انھیں چیزوں نے ان کو ایک ایسے موضوع پر قلم اٹھانے کے لیے مجبور کیا جہاں قدم قدم پر اختلافات اور اعتراضات منتظر رہتے ہیں۔ پیش نظر کتاب اسلامی قانون وراثت میں انھوں نے

قرآن، حدیث اور فقہ کے مستند حوالوں کے ساتھ اسلام کے قانون وراثت کی نہایت لطیف اور عام فہم زبان میں دفعہ وار ترتیب اور تدوین کی ہے۔ کتاب میں اسلامی قانون وراثت کے جن اہم موضوعات پر تفصیلی گفتگو کی گئی ہے وہ اس طرح ہیں: اسلامی قانون، اصول و کلیات، ذوی القروض اور عصباء، ذوی الارحام، مبادی تقسیم، قواعد تقسیم، حجب، حول، رد، مناسخ، منقود الخیر، حل کی حالت میں ترکہ، چند استثنائات کی ایک ہی ذمت میں موت وغیرہ۔ یہ کتاب دراصل اس منصوبے کا ایک حصہ ہے جس کے تحت مولف پورے اسلامی قوانین کی تدوین کا ارادہ رکھتے ہیں۔ تقدیم کے تحت رتھم طراز ہیں: "... منقول، عدالتوں اور قانون کی پریچ راہوں سے گزرتے ہوئے وقت کی اس شدید ضرورت کو قدم قدم پر محسوس کیا کہ اسلامی قوانین کا عظیم الشان ذخیرہ خوف کی کتابوں میں محفوظ ہے اس کو مروجہ قانونی کتابوں کے طرز پر دفعہ وار ترتیب دیا جائے۔ وقت کے اس موڑ نے تدوین قانون اسلامی کی ضرورت کے احساس کو اور زیادہ ابھار دیا۔ چنانچہ سب سے پہلے قانون کے اسی حصہ (وراثت) کی ترتیب مکمل کر کے پیش کی جا رہی ہے۔"

اس کتاب کو مفتی اعظم دارالعلوم دیوبند نے "قانون وراثت پر منفرد کتاب" سے تعبیر کیا ہے اور اُمید ہے کہ یہ کتاب ہر طبقہ خیال میں پسندیدگی کی نظر سے دیکھی جائے گی۔ کثابت اور طباعت بھی عمدہ ہے۔

نام مؤلف: مولانا شکر اللہ نعمانی

ناشر: عزیز الاعظمی، زبیر الاعظمی۔ ابراہیم پور

محمد آباد گوہنہ ضلع اعظم گڑھ (دیوبند)

قیمت: ھارو پے

اسلام کا نظام طلاق

عقل و نقل کی روشنی میں

کچھ عرصہ پہلے سپریم کورٹ کے ایک فیصلے سے ملک کے طول و عرض میں مسلمانوں کے اندر تحفظ شریعت کا جو احساس پیدا ہوا، اس کا ایک نتیجہ یہ بھی نکلا کہ مسلمانوں کے عائلی قوانین کے بارے میں خاص طور پر طلاق اور مطلقہ کے نان و نفقہ کے بارے میں عام مسلمان اور علمائے کرام غور کرنے پر مجبور ہوئے اور ان مسائل پر اسلامی نقطہ نظر کی وضاحت کرنے پر توجہ کی۔ چنانچہ

اس سلسلے میں متعدد کتابچے اور کتابیں لکھی گئیں۔ اسی سلسلے کی ایک کڑی مولانا شکر اللہ نعمانی صاحب کی پیش نظر کتاب ”اسلام کا نظام طلاق بھی ہے“ جس میں بقول فاضل مولف ”طلاق کے اقسام ان کے احکام، طلع، ایلاء، حلالہ اور عدت، نفقہ وغیرہ کے مسائل مہمہ تفصیل کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں۔ نیز مجلس واحد کی طلاق، ثلاثہ اور طلاق بملک حیض کے وقوع و عدم وقوع کے دلائل بالاستیعاب بیان کر کے ان پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے“

طلاق کا مسئلہ بہت اہم اور قابل غور ہے۔ خاص طور پر ہندوستان جیسے جمہوری اور سیکولر ملک میں۔ اس لیے ضرورت ہے کہ علمائے کرام اور مسلم رہنما اس طرف توجہ کریں اور کتاب و سنت کی روشنی میں مسلم معاشرے کی خواہیوں اور خامیوں کو دور کرنے کی کوشش کریں۔

آج کل ایک ہی وقت میں تین طلاق کا رواج بہت عام ہو گیا ہے، جسے اسلامی اصطلاح میں طلاق بدعی کہا جاتا ہے۔ اگرچہ اس کی حرمت کے بارے میں ائمہ اربعہ میں اختلاف ہے بقول مولف ”امام شافعی، امام احمد حنبل اور امام ابو حنیفہ، امام مالک رحمہم اللہ حرمت کے قائل ہیں“ لیکن خود فاضل مولف کا خیال ہے کہ ”میچ اور قرآنی منشا کے موافق حرمت ہی ہے اپنے اس خیال کی حمایت میں جہاں اس آیت کریمہ سے استنباط کیا ہے کہ الطَّلَاقُ مَرْثَنَ مَا فَا مَسَاكٌ يَمْغُرُ ذِي الْاَوْسْرِ يُخْرِجُ الْاَسْرَ مِنْ بَيْتِهِ“ وہاں احادیث، صحابہ کرام کے آثار اور ان کے فتوے نیز صدر اول کے علماء اور علماء دور جدید کی مستند رائے اور حکم دلائل بھی پیش کیے ہیں۔ خاص بات یہ ہے کہ ان علماء کے خیالات بھی پیش کیے ہیں جو حنفی مسلک کے پیرو ہیں، مثلاً مولانا ابو الاعلیٰ مودودی مرحوم، جنہوں نے اس مردہ طریقے کے خلاف اپنی کتاب حقوق المذہبین میں بہت تفصیل سے بحث کی ہے۔ ان کے نزدیک بھی بیک وقت تین طلاق دے کر عورت کو جدا کر دینا نصوص صریحہ کی بنا پر معصیت ہے۔ انہوں نے مزید لکھا ہے کہ در علماء اہل سنت کے درمیان اس مسئلے میں جو کچھ اختلاف ہے وہ صرف اسی امر میں ہے کہ ایسی تین طلاقیں ایک رجعی کے حکم میں آتی ہیں یا تین مغلطہ کے حکم میں، لیکن اس کے بدعت و معصیت ہونے میں کسی کو اختلاف نہیں۔ سب تسلیم کرتے ہیں کہ یہ فعل اس طریقے کے خلاف ہے۔ حوالہ اور اس کے رسول نے طلاق کے لیے مقرر فرمایا ہے اور اس سے شریعت کا ہم مصطفیٰ فوت ہو جاتی ہے۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

داخلے کا نوٹس نمبری ۸۸/۲ - ۱۹۸۷ء

تعلیمی سال بابت ۸۸ - ۱۹۸۷ء کے لئے حسب ذیل کورسوں میں داخلوں کے لیے درخواستیں مطلوب ہیں۔

(الف) فیکلٹی آف ہیومنٹینرائڈ لیگوبجز، فیکلٹی آف سوشل سائنسز اور فیکلٹی آف نیچرل سائنسز۔

(۱) پی ایچ ڈی - عربی، انگریزی، ہندی، تاریخ، اسلامک اسٹڈیز، فارسی، اردو اکنا مکس، پولیٹیکل سائنس، سوشل ورک، سوشیالوجی، سائیکولوجی، کامرس، فزکس کیمسٹری، ریاضی، جغرافیہ اور بائیو سائنسز۔

(۲) ایم اے - عربی، اکنا مکس، انگریزی جغرافیہ، ہندی، تاریخ، اسلامک اسٹڈیز، فارسی، پولیٹیکل سائنس، سوشل ورک، سوشیالوجی اور اردو۔

(۳) ایم ایس سی - فزکس (میٹیریل)، کیمسٹری (میٹیریل)، ریاضی مع کمپیوٹر سائنس، بائیو سائنسز اور جغرافیہ۔

(۴) پوسٹ گریجویٹ ڈپلوما ان کارپوریٹ مینجمنٹ۔

(۵) بی اے (آنرز) - عربی، اکنا مکس، انگریزی، جغرافیہ، ہندی، تاریخ، اسلامک اسٹڈیز، ریاضی، فارسی، پولیٹیکل سائنس، سائیکولوجی، سوشل ورک، سوشیالوجی اور اردو۔

(۶) بی ایس سی (آنرز) - فزکس، کیمسٹری، ریاضی اور جغرافیہ۔

(۷) بی۔ کام و آنرز، (۸) بی اے (پاس)، اور بی ایس سی (پاس)
 (۹) ایڈوانسڈ ڈپلوما ان مڈرن عربک (ایوننگ کورس) (۱۰) ڈپلوما ان
 مڈرن عربک (ایوننگ کورس) (۱۱) سرٹیفکیٹ ان مڈرن عربک (ایوننگ
 کورس) (۱۲) ڈپلوما ان اردو لٹریچر پر ویشینسی (صرف پیرونی ممالک کے
 طلباء کے لیے)

(ب) نیکلٹی آف انجینئرنگ اینڈ ٹیکنالوجی۔ (۱) بی ایس سی انجینئرنگ
 رسول ایکٹریکل اور میکینیکل (۲) بی۔ ای۔ رسول ایوننگ کورس۔ (۳)
 ڈپلوما ان۔ (۱) سول انجینئرنگ اور (ii) ایکٹرائکس (۳) سرٹیفکیٹ ان۔
 (۱) ڈرافٹس میں شپ (میکانیکل) (ii) ایکٹرائکس (iii) ریفریجیشن اینڈ
 ایر کڈیشننگ۔

(ج) نیکلٹی آف ایجوکیشن۔ (۱) پی ایچ ڈی۔ (۲) ایم فل (۳) ایم۔ ایڈ
 کل وقتی اور جزوقتی (۴) ایم۔ اے (ایجوکیشن) (۵) ماسٹرف فائن آرٹس
 (ایم۔ ایف۔ اے) (۶) ایڈوانسڈ ڈپلوما ان اسپیشل ایجوکیشن (۷) بی۔ ایڈ
 (۸) پیچلر آف فائن آرٹس (بی۔ ایف۔ اے) (۹) بی۔ اے (آنرز) ان آرٹ
 اینڈ آرٹ ایجوکیشن (۱۰) ڈپلوما ان پیسک ٹریننگ۔

(د) ماس کمیونی کیشن ریسرچ سینٹر۔ (۱) پی ایچ ڈی اور (۲) ایم۔ اے
 ان ماس کمیونی کیشن (ریڈیو، ٹیلی ویژن اور فلم)
 (۵) ڈاکٹر ذاکر حسین لائبریری۔ پیچلر آف لائبریری اینڈ انفارمیشن سائنس
 (ایوننگ کورس)

(و) مدارس۔ (۱) جامعہ سینٹر سینڈری اسکول (۲) سینڈری اسکول
 سرٹیفکیٹ (نویں اور دسویں کلاس) (ii) سینٹر اسکول سرٹیفکیٹ (گیارہویں
 اور بارہویں کلاس)۔ (جنرل اسٹریم)۔ ہیومنٹیز، سائنس اور کامرس۔ وکیشنل
 اسٹریم۔ کامرس اور انجینئرنگ (۲) جامعہ ٹیڈ اسکول دیپٹی سے آٹھویں

اس بینک (۳) جامعہ نرسری اسکول۔

ز، خط کتابت اردو کورس (ہندی اور انگریزی کے ذریعہ)
 ح، پراسپیکٹس مع فارم داخلہ میسرز مکتبہ جامعہ ملیٹہ، نزد کمپس فیکلٹی آف
 جوکیشن جامعہ نگر، نئی دہلی سے ایام کارکردگی کے دوران صبح ۹ بجے سے دوپہر
 کے دو بجے تک مبلغ - ۸ روپے برائے مشترکہ جملہ فیکلٹیوں اور مبلغ - ۴۱ روپے
 برائے مشترکہ جملہ مدارس نقد ادا کر کے حاصل کئے جاسکتے ہیں۔ ڈاک کے
 ذریعہ پراسپیکٹس مع فارم داخلہ منگوانے کی صورت میں مشترکہ جملہ فیکلٹیوں کے
 مبلغ - ۵۰ روپے دیو پی، اسی کنوینس، اور دیو پی جیٹر مبلغ - ۱۵۱ روپے اور مشترکہ جملہ
 مدارس کے لیے مبلغ - ۵۰ روپے اور بذریعہ رجسٹری مبلغ - ۱۰ روپے کا
 پین پوسٹل آرڈر (کراسڈ) بنام میسرز مکتبہ جامعہ ملیٹہ، نئی دہلی اور ایک لفافہ بھی
 سائز ۱۸ x ۲۵ سینٹی میٹر، جس پر اپنا پورا پتہ درج ہو، مذکورہ بالا مکتبہ کو
 بھیج دیجئے۔ وقت کی تنگی کے سبب امیدواروں کو ہدایت کی جاتی ہے کہ وہ
 پراسپیکٹس حاصل کرنے کے سلسلہ میں مکتبہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی سے فوراً رابطہ
 قائم کریں۔

ط، جملہ فیکلٹیوں اور مدارس کے پراسپیکٹس مع فارم داخلہ ۸ جون ۱۹۸۶ء
 سے حاصل کئے جاسکتے ہیں۔

ی، حسب ذیل کوریسوں میں داخلہ کے لیے مکمل فارم داخلہ موصول ہونے کی آخری
 تاریخیں (شام کے ۴ بجے تک) درج ذیل ہیں:

(۱) پی ایچ ڈی (متعلقہ فیکلٹیوں کے لیے)۔ ریگولیشن مع فارم داخلہ جیٹر اس
 آفس (جامعہ) سے پانچ روپے نقد ادا کر کے حاصل کیا جاسکتا ہے یا بذریعہ
 ڈاک منگوانے کی صورت میں چھ روپے کا انڈین پوسٹل آرڈر (کراسڈ) بنا جامعہ ملی
 اسلامیہ نئی دہلی، ایک لفافہ سائز - ۱۸ x ۲۵ سینٹی میٹر کے ساتھ، جس پر اپنا
 پورا پتہ درج ہو بھیج دیجئے۔ امیدوار داخلہ کے لیے ایک سال میں تین مرتبہ



1987

قیمت: فی شمارہ ۵۰

دو روپے

جامعہ

سالانہ قیمت

۲۳ روپے

شمارہ ۵۰

بابت ماہ جولائی ۱۹۸۷ء

جلد ۵

فہرست مضامین

- | | | |
|----|------------------------------|---|
| ۳ | ضیاء الحسن فاروقی | ۱۔ شذرات |
| ۷ | پروفیسر ریاض الرحمن شروانی | ۲۔ اقبال اور آزاد |
| ۱۸ | جناب مولانا اخلاق حسین قاسمی | سیاسی افکار و اعمال کے آئینے میں |
| ۲۳ | جناب محمد فیضان بیگ | ۳۔ مولانا آزاد کا تفسیری شاہکار |
| ۳۷ | محمد عرفان | ترجمان القرآن |
| | | ۴۔ عربی ناول نگاری، ایک عمومی جائزہ (۱) |
| | | ۵۔ خواجہ احمد عباس |
| | | ایک "نوجوان" صحافی چل بسا |

مجلس ادارت

پروفیسر علی اشرف
پروفیسر مسعود حسین
ڈاکٹر سلامت اللہ
ضیاء الحسن فاروقی

مدیر

ضیاء الحسن فاروقی

مدیر معاون

عبداللطیف اعظمی

خط و کتابت کا پتہ

ماہنامہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

طابع و ناشی: عبداللطیف اعظمی۔ مطبوعہ: بریلی آرٹ پریس۔ پتہ دی ہاؤس، دیا گنج، نئی دہلی ۲

شذرات

جامعہ کے پچھلے شمارے (جون ۱۹۸۷ء) ہم نے قانونِ اخلاق کی بات کہی تھی، اس اوارق شذرہ کی روشنی بھی خشک نہیں ہو پائی تھی اور رسالہ ابھی پریس بھی نہیں بھیجا جاسکا تھا کہ میرٹھ ودہی میں فرقہ وارانہ فساد پھوٹ پڑا جس میں جلد ہی وہ مرحلہ بھی آگیا کہ لائینڈ آرڈر کی مشینری ایک طرف اور مسلم اقلیت دوسری طرف نظر آئی اور پھر وحشت و بربریت کا وہ طوفان بے تیزی دیکھنے میں آیا کہ عدم تشدد و اداری، دیانت، فرض شناسی، اخلاق اور انصاف، انسانیت اور خدا ترسی۔ ان سب کا جنازہ ہندوؤں، مسلمانوں، انتظامیہ کے ذمہ داروں اور پی اے سی اور شہری پولیس سب نے مل کر ایسی بے شرمی سے اٹھایا کہ ہمیں چاروں طرف اندھیرا اور ہندستان کا مستقبل تاریک نظر آیا۔

اب یہ بات ڈھکی چھپی نہیں ہے کہ کانگریس کے اصول اور آدرش سب کے سب خود کانگریسوں کے ہاتھوں ان کے حلقِ نسیاں کا نقش و نگار بن کر رہ گئے ہیں۔ ہماری پبلک لائف میں موقع پرستی اور ہٹ دھرمی دونوں نے اپنے بھاری اتنی بڑی تعداد میں پیدا کر لیے ہیں کہ اخلاقی اقدار کی بات کرنا دیوانہ بنی ہو رہا ہے۔ ہم جو یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ بھارت کی اصل پر مبنی روحانیت ہے، تو یہ روحانیت کہاں ہے؟ کیا ہم اُسے جنگلوں میں ڈھونڈیں، کیا ہم اس کی تلاش میں ہمارے برف پوش چوٹیوں پر جائیں جہاں انسان نہیں رہتا؟ میرٹھ جیسے انسانیت کش فسادات میں جب ہم انتظامیہ کے ذمہ داروں کو جن کا اولین اور بنیادی فرض یہ ہے کہ وہ شہروں اور گاؤں، راستوں اور بازاروں میں امن و امان قائم رکھیں، غیر جانبداری اور انصاف سے کام لیں، جانب داری اور ناانصافی کرتے دیکھتے ہیں، اور وہ بھی مذہب کے احساس سے، تو معاذِ خیال گزر رہا ہے کہ ہماری روحانیت محض ایک پُر فریب تخیل ہے، ہم سب مذہبی ہونے کے دعویدار ہیں لیکن ہم

ہی نے سچی منہ پریت کا سودا عارضی مفاد اور اندھی سیاست سے مکر لیا ہے۔ میرٹھ کے حالیہ فسادات اور ملیان جیسے مقامات پر ظالمانہ واقعات کی جو رپورٹیں اخباروں میں بھیجی ہیں ان سے ہمارے دل میں اس اندیشے کا احساس بہت گہرا ہو گیا ہے کہ ہماری آزادی اور ملک کی یک جہتی کو شدید خطرہ لاحق ہے، اقلیتوں کو جن مصائب و مشکلات اور موت و زریست کے خطرات کا سامنا ہے وہ تو ہے ہی، جو عناصر جمہوریت اور سیکولرزم کے دشمن ہیں وہ تو اقلیتوں اور پس ماندہ طبقے کے مظلوموں کو قربانی کا بکرا بنائیں گے ہی، لیکن خود ہمارے ملک اور ہماری قوم کی جو بربادی و تباہی ہوگی اس کے تصور سے ہی دل لرز اٹھتا ہے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ ہندو فرقہ پرستی اور مسلم فرقہ پرستی اس وقت بعض وجوہ کی بنا پر اپنے شباب پر ہے، اور ذات پات کے نام پر طبقائی کش مکش اور ظالمانہ قتل و غارتگری کا عروج ہے، آزادی کے چالیس سال بعد بھی ہمیں ملک میں فرقہ پرستی اور ذات پات کے بھید بھاؤ کی بھیانک شکلوں کی وہی نصیاحسوس ہو جو آزادی سے پہلے کے چند برسوں میں تھی، تو یہ ہماری سیاست کی ناکامی ہے، ہمارے معاشی سماجی اور تعلیمی منصوبوں کی ناکامی ہے۔ یہ ہماری آزادی کی رسوائی ہے، ہماری جمہوریت اور سیکولرزم کی بے آبروئی ہے۔ یہ بات ایسے سخت لفظوں میں ہم اس لیے کہتے ہیں کہ فرقہ پرستی اور ذات پات کی کش مکش نے اب حکومت کے ایلانوں، دفتروں، سماجی و سیاسی اداروں، دانش گاہوں اور اسکولوں غرض ہر جگہ اپنا گھر بنا لیا ہے، اور مضبوط بنا لیا ہے، اس لیے کہ افراد کے ذہنوں میں یہ زہر بکھر گیا ہے۔ اب اگر یہ نہ ہوا کہ جس طرح مسلم فرقہ پرستی کا مقابلہ آزادی سے پہلے نیشنلسٹ مسلمانوں اور ہندو فرقہ پرستی کا مقابلہ گاندھی، جی، اور پنڈت جواہر لال نہرو کی قیادت میں قوم پرور ہندوؤں نے مضبوطی سے کیا تھا، اسی طرح آج بھی نیشنلسٹ خیال کے مسلمانوں نے جن میں سچی حب الوطنی کے حامل افراد کی تعداد کم نہیں ہے، اپنے مذہبی فرائض کی فرقہ پرستی کا اور سیکولر اور سچی حب الوطنی اور قوم پروری کے حامل ہندوؤں نے جن کی تعداد بھی خاصی بڑی ہے، ہندو فرقہ پرستی کا اور ایک ذات کے روشن خیال اور انصاف پرور عناصر نے اپنی ہی ذات کے تیرہ خیال اور تنگ نظر عناصر کا مقابلہ ایک نظم اور تسلسل کے ساتھ ٹٹ کر نہ کیا، تو ہمیں اپنے ملک اور اپنی قوم کے مستقبل کے لیے شدید خطرہ دیکھائی پڑتا ہے۔

ہمیں دکھائی دینا ہے کہ ملک ایک ایسی آمریت کا شکار ہو سکتا ہے جو اپنے بھیاں کپن میں تانیت اور فسطائیت سے کم نہ ہوگی، اس آمریت کی تند و تیز ہواؤں میں لبرل ہندو، لبرل مسلمان، سچے محب وطن ہندو اور مسلمان، سچے قوم پرور سکھ اور عیسائی، اور ان کے اچھے اور نیک خیالات، سب خس و خاشاک کی طرح اڑ جائیں گے، کچھ بکڑے جائیں گے، کچھ مارے جائیں گے، کچھ بلائے جائیں گے، حوزتیں، نیچے سب بھسم کیے جائیں گے اور جو بھاگ سکیں گے، بھاگ جائیں گے، غرض ایک قیامت کا سماں ہو گا اس ہندستان جنت نشان میں، ایسے سب لوگوں کے لیے بھارت ورش میں آفتاب سوانیزے پر ہو گا، الحفیظ واللہ۔ اس لیے آئیے، اس خطرہ سے، انسانوں کی لائی ہوئی اس ممکنہ قیامت سے، ہم اپنے دلش کو بچانے کے لیے متحد اور منظم ہو جائیں، اپنے اپنے محاذ پر ہم محض دانش ورسی کے قلم سے ہی فرقہ پرست، تنگ نظر اور ظلمت پسند عناصر اور تنظیموں سے جنگ نہ کریں، ہم ایک نظم کے ساتھ عمل کے میدان میں شرافت، انسانیت، انصاف، اخلاق کا علم لے کر نکل آئیں، ہم جانتے ہیں کہ اس کام میں بڑی مشکلات ہیں، بڑی آزمائشیں ہیں، لیکن اس وقت یہی کام ہے جو کرنے کا ہے، دو ٹوڑ زمانہ چال قیامت کی چل گیا، بظاہر ایک فرسودہ سی بات ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس وقت ہمارے ملک کو ایک حشر کا سامنا ہے، ہماری حب الوطنی کا تقاضا ہے، ہماری انسانیت اور ہماری تاریخ کی شریفانہ روایت کی یہی ایک پکار ہے کہ ہم مل کر زمانے کی اس چال کو مات دیں۔

خواجہ احمد عباس کی وفات ہماری دانش ورسی کی دنیا سے ایک ایسی شخصیت کا اٹھ جانا ہے جس کی جگہ نادر بھری نہ جاسکے گی، اور شاید کبھی بھری نہ جاسکے۔ رسالے کے اسی شمارے میں ہمارے ساتھی محمد عرفان صاحب کا ایک مختصر مضمون مرحوم کے متعلق شائع ہو رہا ہے، لیکن ان کی حیات، کا زمانوں اور ان کی تعلیمی و علمی سرگرمیوں پر تو ایک کتاب لکھی جاسکتی ہے۔ بہت کام کیے مرنے والے نے بڑی خوبیاں انھیں ہمیں چھوڑ کر جانے والے ہیں، حق مغفرت کرے، عجب آزاد و مرد تنہا، اور ذہنی و جذباتی طور پر ایسا جہانیاں کہ ساری دنیا اس کا گاؤں تھی۔ وہ گاندھی جی، پنڈت نہرو، مولانا ابوالکلام آزاد اور ذاکر صاحب سمجھی کو عزیز رہے، اور اس صدی

کے تفسیرے دہے کے ترقی پسند مصنفوں کے گرد و حوسے تعلق رکھنے والے شاید وہ ایک ہی ایسے ”نظم کے مزدور“ تھے جنہیں ”ملا سیت“ سے دور کا بھی واسطہ نہ تھا اور اسی وجہ سے کبھی کبھی ترقی پسندی ”انہیں اپنا سمجھنے میں پس و پیش کرتی تھی۔ بلاشبہ خواجہ احمد عباس علی گڑھ کے ایسے فرزندوں میں تھے جن کی راست بازی مستند تھی اور جنہوں نے بلند مقاصد کے لیے اپنی زندگی وقف کر دی تھیں۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان پر اپنا فضل و کرم فرمائے اور پس ماندگان کو صبر جمیل کی ہمت عطا کرے۔ آمین

کتاب سنا اور پیام تعلیم کے ایڈیٹر جناب ولی شاہ جہاں پوری نے ۲۰ مئی ۱۹۸۷ء کو صبح چابک ہمیشہ کے لیے اپنی آنکھیں موند لیں اور اپنی جان جان آفریں کے سپرد کر دی۔ ہم سب اسی کے لیے ہیں اور اسی کی طرف ہم سب کو جانا ہے۔ انتقال کے وقت ولی صاحب مرحوم کی عمر ۶۷ سال تھی۔ اس عمر کا بڑا حصہ اردو کی خدمت میں گذرا، مکتبہ جامعہ سے وہ کوئی ۳۵، ۳۶ سال وابستہ رہے اور اس کی کئی حیثیتوں میں خدمت کی۔ ان کی خاص صفت محنت، خاموش انداز زندگی، سنجیدگی اور نرم خوئی تھی۔ لیکن اپنی خاموشی اور سنجیدگی کے پیچھے وہ ایک اضطراب آشنا اور درد مند دل رکھتے تھے، سماجی شعور بیدار تھا اور سیاسی اور ادبی مسئلوں سے متعلق ایک خاص رویہ رکھتے تھے جس میں معقولیت اور توازن تھا۔ جامعہ اور مکتبہ جامعہ میں عام طور پر لوگ انہیں اپنا ایک بزرگ دوست سمجھتے تھے اور سبھی کے دلوں میں ان کا احترام تھا۔ مکتبہ کی تو وہ رونق تھے۔ آج مکتبہ جائے تو بہت کچھ سونا، سونا معلوم ہوتا ہے۔ مکتبہ کے منیر شاہد علی خاں صاحب کو ان سے بڑی تقویت حاصل تھی۔ افسوس کہ اب ایسے شریف اور وضع دار لوگوں سے دنیا خالی ہوتی جاتی ہے۔ ہماری دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ مرحوم کو اپنی رحمتوں سے نوازے اور پس ماندگان کو صبر جمیل عطا فرمائے

ریاض الرحمن شروانی

اقبال اور آزاد

سیاسی افکار و اعمال کے آئینے میں

ڈاکٹر محمد اقبال روایتی طور پر عالم دین نہیں تھے اور نہ کبھی انھوں نے اس کا دعویٰ کیا بلکہ وہ دینی مسائل میں ہمیشہ علمائے دین سے رجوع کرتے تھے۔ دراصل وہ مغربی تعلیم یافتہ انسان تھے، البتہ انھوں نے عربی پڑھی تھی اور انھیں مطالعہ قرآن سے ولی شغف تھا جس کے معافی و مطالب پر غور کرنے میں انھوں نے بہت سے شب و روز صرف کیے تھے۔ اس کے بخلاف مولانا ابوالکلام آزاد کی تعلیم از اول تا آخر مذہبی انداز پر ہوئی تھی اور وہ بلاشبہ عالم دین تھے۔ انھوں نے انگریزی اور فرانسیسی زبانوں اور مغربی علوم سے واقفیت بعد میں اپنے ذاتی مطالعے سے حاصل کی تھی۔ مطالعہ قرآن سے دل چسپی اور شغف میں وہ ڈاکٹر اقبال کے ہم ذوق تھے۔ نہ صرف یہ بلکہ وہ منصف قرآن بھی تھے اور ان کا ترجمان القرآن اردو میں تفسیری لٹریچر کا مایہ ناز شاہکار ہے۔ ڈاکٹر اقبال اور مولانا آزاد دونوں مختلف حیثیتوں کے جامع تھے لیکن میری رائے میں ڈاکٹر اقبال سب سے پہلے اور سب سے بڑھ کر شاعر تھے اور ان کے افکار و عقائد کا سراغ سب سے زیادہ ان کی شاعری میں ملتا ہے۔ مولانا آزاد کے بارے میں یہ کہنا دشوار ہے کہ ان کی کون سی حیثیت دوسری حیثیتوں پر فائق تھی۔ وہ صفائی زیادہ بڑے تھے یا خطیب و مقرر، ان کا مقام اسلامی علوم کے فاضل کی حیثیت سے زیادہ بلند تھا یا اردو کے ادیب و دانشور، ان کے اعتبار سے، ان کی اہمیت علمی سیاست دان کے لحاظ سے زیادہ تھی یا مفکر و مدبر کے طور پر۔

ڈاکٹر اقبال شاعر ہونے کے ساتھ ساتھ قدرِ اول کے مفکر بھی تھے اور ایک مفکر ہونے کے ناطہ وہ اپنے وقت کے سیاسی حالات اور تقاضوں سے بے نیاز نہیں رہ سکتے تھے۔ چنانچہ ان کے سیاسی افکار کی جھلکیاں ان کے مختلف ادوار کے کلام میں جا بجا نظر افروز ہوتی ہیں۔ انھوں نے شعور کی آنکھ اس وقت کھولی جب ہندستان پر غیر ملکی حکومت کا تسلط مضبوط ہو چکا تھا اور اس کے خلاف ردِ عمل بھی اسی تیزی سے ابھر رہا تھا۔ ایک باشعور انسان ایسے وقت میں اپنے گرد و پیش سے بے پروا نہیں رہ سکتا تھا۔ اسی لیے اس دور میں انھوں نے جزئیات میں لکھیں وہ حب الوطنی کے جذبے سے معمور تھیں اور ان میں جہاں ہندستان کی عظمت رفتہ پر فخر و مہابت کا عمیق احساس پر نوا نکلن تھا وہیں اس کی موجودہ زبوں حالی اور باہمی افتراق کا حزن و ملال بھی جلوہ نہا تھا۔ اس دور کی نظموں میں ہمالہ، ترانہ ہندی، ہندستانی بچوں کا قومی گیت، تصورِ درداور نیا سوالہ کونسا یاں اہمیت حاصل ہے۔ ان نظموں میں بالخصوص نیا سوالہ ایک ایسی نظم ہے جس سے بڑھ کر کوئی بڑے سے بڑا قوم پرست کچھ نہیں کہہ سکتا ہے۔ اس نظم میں انھوں نے خاکِ وطن کے ہر ذرے کو دیوتا کا درجہ دیا ہے اور ہندستان کو ایک صنم کے روپ میں دیکھا ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ وہ آوازہ اداں میں ناقوس کو چھپا دینا، صنم کسے میں شانِ حرم دکھا دینا اور پیٹ کی اگنی میں دھرموں کے بکھرے حلا دینا چاہتے ہیں۔ یہاں اقبال ایک محب وطن سے بڑھ کر ایک ایسے انسان دکھائی دیتے ہیں جس کی نظر میں مذہب و ملت کے جھگڑے بے معنی ہیں۔

دہشتہ میں اعلیٰ تعلیم کے حصول کی غرض سے یورپ کے لیے روانہ ہوئے اور ۱۹۱۷ء میں ہندستان میں مسلم لیگ قائم ہوئی۔ ان کے انگلستان پہنچنے کے کچھ مدت کے بعد ہمیں ان کی عملی سیاست سے دلچسپی کی سب سے پہلی شہادت اس وقت ملتی ہے جب وہ برٹش کمیٹی آل انڈیا مسلم لیگ کے ممبر ہوئے۔ اس کے بعد آخر عمر تک ان کی سیاست مسلم لیگ کی سیاست کے ساتھ وابستہ رہی۔ اس کا تفصیلی ذکر آگے آئے گا۔ یہاں یہ عرض کرنا مقصود ہے کہ یورپ کے دوران قیام میں اور تین سال کے بعد وہاں سے واپس آکر انھوں نے جو نظمیں کہیں ان میں یہ بنیادی تبدیلی نظر آتی ہے کہ اب ان کا رخ بجائے ہندستان کے مجاز کی طرف ہے۔ اپنی نظم ”طلبہ علی گڑھ کالج کے نام“ میں انھوں نے انھیں حرم سے وابستگی کی تلقین کی ہے۔ ”جزیرہِ متعلیہ“ میں وہ تہذیبِ مجازی کے مزار پر نالہ کنٹاں ہیں، اور اس دور کی ایک غزل میں اتحادِ وطن کو حصہِ ملت کی بنا ماننے سے انکار کرتے ہیں۔ اس سے یہ خیال ہوتا ہے کہ اب اقبال وطن دوست

نہیں رہے بلکہ ملت پرست ہو گئے۔ یہاں یہ بات ملحوظ نظر رکھنا ضروری ہے کہ انھوں نے اپنے ایک مضمون میں خود یہ اعتراف کیا ہے کہ ان کے خیالات کی تبدیلی ”یورپ کے ملوکانہ افراط“ کا رد عمل تھی۔ گویا اس تبدیلی کا سبب ہندستان کے حالات میں نہیں بلکہ یورپ کے حالات میں مشعر تھا۔ دراصل بات یہ ہے کہ قومیت یا وطنیت کا تصور مختلف ذہنوں میں مختلف ہے اور اسی تصور کے نتیجے میں اس سے متعلق مختلف اشخاص کا رد عمل مختلف ہوتا ہے۔ ڈاکٹر اقبال نے جب یورپ جا کر قومیت اور وطنیت کے جارحانہ مظاہر کو قریب سے دیکھا تو ان کا جو رد عمل ہوا وہ قدرتی تھا اور اب جب ان کے قومیت اور وطنیت کے تصور پر ضرب لگی تو کسی دوسرے مرکز کی تلاش نے ان کا رخ مسلمانوں کے کعبہ مقصود حجاز کی طرف پھیر دیا۔ قومیت اور وطنیت کے یہی جارحانہ مظاہر تھے جنھوں نے انھیں ”تارہ خداؤں“ میں سب سے بڑا خدا وطن کو سمجھنے اور اس کے سپر سن کو مذہب کا کفن قرار دینے پر مجبور کیا۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے ایک جگہ کہا ہے:

”قومیت کی روح ہمیشہ افراد کی غفلت میں سوتی ہے، ذہن اور دماغ کے تغیرات میں خواب دیکھتی ہے، جذبات کے ہیجان میں کروٹ بدلتی ہے اور بالآخر جدوجہد کے میدان میں اٹھ کھڑی ہوتی ہے“

یہ قومیت کا صالح تصور ہے جو مردہ قوموں کو زندگی عطا کرتا ہے اور جدوجہد کے راستے پر چلاتا ہے۔ اس کے بخلاف ڈاکٹر اقبال نے جس قومیت کی نفی کی ہے وہ اس کا جارحانہ تصور ہے جو اپنے علاوہ دوسری قوموں سے ان کی آزادی سلب کرنا اور انھیں فنا کے گھاٹ اتارنا چاہتا ہے۔ قومیت کے اس تصور کے بارے میں مولانا آزاد کا رد عمل ڈاکٹر اقبال سے مختلف نہیں تھا۔ انھوں نے ۱۹۵۷ء میں دہلی میں یونسکو کے ڈائریکٹر جنرل کا استقبال کرتے ہوئے فرمایا تھا:

”یہ بڑی عجیب و غریب بات ہے کہ وہ قومیت جو استبداد و ملوکیت کے خلاف ایک یلغار کی حیثیت رکھتی تھی آج خود اس پر جارجین کا خول چڑھ چکا ہے۔ انیسویں صدی میں جو قومیت حریت اور حریت پسندی کا ایک مضبوط قلعہ تھی آج انسانی ترقی کی راہوں میں روڑے اٹکار رہی ہے اس کے اثرات اتنے قوی ہیں کہ ہم عالمی اتحاد پر کامل یقین و اعتماد کے باوجود جب تک قومیت کے قیود سے آزاد اور اس کی سطح سے

بندوبال نہیں ہوں گے انسان کا مستقبل تاریک رہے گا۔“

یہاں مولانا آزاد قومیت کی سطح سے اوپر اٹھ کر بین الاقوامیت کے پرچارک نظر آتے ہیں۔ تحریک خلافت کے دوران ان کا جو رول رہا وہ عام طور پر معلوم ہے اور وہ بھی اس امر کی نشان دہی کرتا ہے کہ ان کی وطن دوستی بین الاقوامیت اور اسلامی اخوت کی راہ میں حائل نہیں ہو سکی۔

ڈاکٹر اقبال کے بارے میں یہ سمجھنا کہ انھوں نے ۱۹۰۷ء کے بعد وطن دوستی سے یکسر صرف نظر کر لیا تھا ان کے ساتھ سراسر نا انصافی ہے۔ ان کا بعد کا کلام میرے اس دعوے کی تصدیق کرتا ہے مثلاً ان کے طور پر ان کی ۱۹۳۷ء کی ایک معروف نظم ”شعاع امید“ کو پیش کیا جاسکتا ہے۔ اس نظم میں انھوں نے ہندوستان کو خاور کی امیدوں کا مرکز قرار دیا ہے اور چشمہ و بہر دین کو اس کی خاک سے روشن بتایا ہے ”جاوید نامہ“ میں انھوں نے ہندوستان سے غداری کرنے والوں اور اس کی گردن میں طوقِ غلامی ڈولانے والوں کو جو وعید دی ہے وہ کسی بھی حساس انسان کے رونگٹے کھڑے کر دینے کے لیے کافی ہے۔ یہ ایسے لوگ ہیں جنہیں وزنِ بھی قبول کرنے کے لیے آمادہ نہیں ہے۔ اس نظم میں انھوں نے ہندوستان کو ”جور پاک زاد“ کے روپ میں دیکھا ہے جو ماتم کناں ہے۔ جنت میں طاہر غمی کشمیری سے ملاقات ہونے پر وہ اپنے کشمیری النسل اور برہمن زادہ ہونے پر فخر کرتے ہیں اور رومی کی زبان سے اپنے کو ”جادوگر ہندی نژاد“ کہلاتے ہیں۔ انھوں نے ”گامیتری“ کا ترجمہ ”آفتاب“ کے نام سے کیا۔ اس نظم سے ان کا نہ صرف ہندوستان بلکہ ہندو مذہب و فلسفے سے بھی دل چسپی کا اظہار ہوتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اسی دور میں انھوں نے ”نثرانہ ملتی“ بھی لکھا جسے ”نثرانہ ہندی“ کا جواب قرار دیا جاسکتا ہے کس ترانے کا رخ یقیناً ہندوستان کے بجائے مجاز کی طرف ہے لیکن یہ اختلاف اسی وقت نضا و محسوس ہوتا ہے جب وطن اور ملت کو لازمی طور پر ایک دوسرے کا حریف مان لیا جائے۔

جہاں تک عالم اسلام کے مسائل کا تعلق ہے، جنگ طرابلس اور جنگ بلقان کے موقع پر ڈاکٹر اقبال نے کئی انٹرفیس نظمیں کہیں جن میں نہ صرف اس وقت کے حالات کی ترجمانی کی گئی تھی بلکہ مسلمانوں کے خواہش و جذبات کو بیدار بھی کیا گیا تھا۔ انھوں نے حضور رسالت مآب میں ”جو گراں قدر ہدیہ مذہب کا وہ آگینہ“ تھا جس میں ”طرابلس کے شہیدوں کا لہر“ چمکتا تھا اور یہ ایسی چیز تھی جو جنت میں بھی نہیں ملتی۔ اسی طرح انھوں نے اسی جنگ کی ایک شہید ستم فاطمہ بنتی عبداللہ کو اپنے کلام کے ذریعہ زندہ جاوید بنا دیا۔ ملاحظہ ہو الکلام

آن دے ان حوادث و آلام کے موقع پر پشور میں اس سے کم و لوہہ الگیز جذبات کا اظہار نہیں کیا جو ڈاکٹر اقبال نظموں میں کر رہے تھے۔ یہ ان کے فلم کی جوانی کا دور تھا اور انھوں نے اس کی ساری توانائی طرابلس اور بلقان کے شہیدوں کی رہزخواری میں صرف کر دی۔ فاطمہ بنت عبداللہ کے بارے میں انھوں نے ایک تفصیلی نوٹ الہلال میں لکھا اور اس کی تصویر شائع کی۔ ساتھ ہی انھوں نے علی جدوجہد کے میدان میں پیشوائی کے فرائض انجام دیے۔

میں یہ عرض کر چکا ہوں کہ جہاں تک عمل سیاست کا تعلق ہے، ڈاکٹر اقبال کی مسلم لیگ کے ساتھ وابستگی شروع ہی سے رہی اور ہندوستان کے فرقہ وارانہ مسائل میں بالعموم ان کا رویہ وہی رہا جو مسلم لیگ کی پالیسی تھی۔ یورپ سے واپس آکر وہ پنجاب مسلم لیگ کے رکن بن گئے اور پنجاب کی مسلم لیگی سیاست میں انھوں نے بڑی حد تک عملی حصہ لیا۔ وقت کے سب مسائل میں جن کا تعلق ہندو مسلمانوں سے تھا، انھوں نے بیشتر مسلم لیگ کی پالیسی کا ساتھ دیا۔ اس میں جداگانہ طریقہ انتخاب کی حمایت، منسوخ تقسیم بنگال پر ناراضگی، تحریک عدم تعاون کی مخالفت، نہر درپورٹ سے اختلاف وغیرہ شامل ہیں لیکن بعض مسائل میں انھوں نے مسلم لیگ سے اختلاف بھی کیا مثلاً دسمبر ۱۹۴۷ء میں لکھنؤ میں کانگریس اور مسلم لیگ کے مابین جو معاہدہ ہوا اور جو ”مبشاق لکھنؤ“ کے نام سے معروف ہے اس کی رو سے مختلف صوبوں کی قانون ساز مجالس میں وہاں کی اقلیتوں کو پاسنگ وینے کا اصول تسلیم کیا گیا تھا۔ ڈاکٹر اقبال اس کے اس بنا پر مخالف تھے کہ اس سے مسلم اکثریت والے صوبوں میں مسلمانوں کی نمائندگی کم ہو جاتی تھی۔ اس اصول کی مخالفت وہ بعد میں بھی برابر کرتے رہے۔ دراصل ان کی سیاست کا محور مسلمانوں کی اکثریتی آبادی والے صوبے تھے۔ انھوں نے ۲۱ جون ۱۹۴۷ء کو ایک خط میں مسٹر جناح کو لکھا تھا: ”ذاتی طور پر میں یہ رائے رکھتا ہوں کہ شمال مغربی ہندوستان اور بنگال کے مسلمانوں کو فی الحال مسلم اقلیتی صوبوں کو نظر انداز کر دینا پڑے گا۔“

اسی طرح سائمن کمیشن کے بائیکاٹ کے مسئلے پر ان کا مسٹر محمد علی جناح سے اختلاف ہوا۔ مسٹر جناح بائیکاٹ کے حق میں تھے کیوں کہ اس میں کسی ہندوستانی کو نمائندگی نہیں دی گئی تھی۔ اس کے بخلاف ڈاکٹر اقبال کا کہنا تھا کہ ہندوستانیوں کے باہمی مناقشات کی بنا پر برطانوی حکومت ایسا کرنے پر مجبور ہوتی ہے اس لیے کمیشن کا بائیکاٹ غیر ضروری ہے۔ ڈاکٹر اقبال تحریک خلافت سے بھی ہم آہنگ نہیں تھے۔ انھوں نے کمال اتاترک کی قیام مندلیوں پر غرور و مسرت کا اظہار کیا ہے۔ اکثر اہل نظر کی رائے ہے کہ جن میں جس دیدہ و

ہزاروں سالوں کے بعد پیدا ہونے کی انھوں نے بشارت دی ہے وہ ۱۹۵۷ء تک ہی تھے۔

الہ آباد میں دسمبر ۱۹۳۳ء میں ڈاکٹر اقبال نے مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس کی صدارت کرنے ہوئے جو خطبہ دیا اس میں ان تمام خیالات کا اعادہ کیا جن کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ اس خطبے میں انھوں نے شمال مغربی ہند کے مسلم اکثریت کے صوبوں کا وفاق بنانے کی تجویز بھی پیش کی تاکہ ان کے مفادات کی نگہداشت کی جاسکے۔ یہی تجویز بعد میں تحریک پاکستان کی اساس قرار دی گئی۔ لیکن اس موقع پر یہ بھلا دیا گیا کہ وہ ”ہندستان میں ایک مسلم ہند کا قیام“ اس لیے چاہتے تھے کہ ”ایک ہم آہنگ نکل کے لیے اس کے اجزاء کی انفرادیت ضروری ہے“ ان الفاظ سے یہ بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ وہ شمال مغربی ہند کے مسلم اکثریت کے صوبوں کو ایک ہم آہنگ نکل (یعنی ہندستان) کا ایک ایسا جز دیکھنا چاہتے تھے جس کی انفرادیت میں رخنہ نہ پڑنے پائے۔

مولانا ابوالکلام آزاد کو حریت پسندی ورثے میں ملی تھی اسی لیے ان کی سیاست دار و رسن کی سیاست تھی اور وہ ابتداء ہی سے ہندستان کی آزادی اور ہندو مسلم اتحاد کے زبردست حامی اور مبلغ تھے۔ بعض حلقوں کی طرف سے یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ کانگریس میں شرکت سے پہلے ان کا موقف اس سے مختلف تھا لیکن خود مولانا نے کئی موقعوں پر اس کی تردید کی ہے۔ مثلاً ۱۹۳۶ء کے انتخابات کے بعد ایک بیان دیتے ہوئے انھوں نے فرمایا:

”میں نے ۱۹۱۶ء میں مسلمانوں کو اس (یعنی کانگریس) میں شرکت کی دعوت دی جب وہ سیاست کی پرچھائیں سے بھی دور رہنا چاہتے تھے میرے فکر و عمل کی جگہ ٹھیک ٹھیک وہی ہے جو ۱۹۱۶ء میں تھی“

وہ ۱۹۳۱ء میں کانگریس سے باقاعدہ وابستہ ہوئے اور پھر یہ وابستگی تا دم آخر قائم رہی اور اس طرح قائم رہی کہ بقول پنڈت جواہر لال نہرو اس دوران اس کے فیصلوں میں ان کا ہاتھ برابر کارفرما رہا۔ وہ ان تمام مسائل میں جن کا ذکر اوپر آیا ہے کانگریس کی پالیسیوں کے نہ صرف ہم نوا ہے بلکہ ان کے معارف قرار دیے جاسکتے ہیں۔ ہندو مسلم اتحاد سے متعلق ۱۹۲۳ء میں کانگریس کے خصوصی اجلاس منعقدہ دہلی کی صدارت کرتے ہوئے انھوں نے فرمایا تھا:

”آج اگر ایک فرشتہ آسمان کی بدلیوں سے اتر آئے اور دہلی کے قطب مینار پر کھڑا

ہو کر یہ اعلان کر دے کہ سوراج ہم گھنٹے کے اندر مل سکتا ہے بشرطیکہ ہندوستان ہندو مسلم اتحاد سے دست بردار ہو جائے تو میں سوراج سے دست بردار ہو جاؤں گا مگر اس سے دست بردار نہ ہوں گا کیوں کہ اگر سوراج ملنے میں تاخیر ہوئی تو یہ ہندوستان کا نقصان ہو گا لیکن اگر ہمارا اتحاد جاتا رہا تو یہ عالم انسانیت کا نقصان ہے۔“

یہی بات انھوں نے انڈیا ونس فریڈم میں اس موقع پر دہرائی جہاں تقسیم ملک کے فیصلے سے بحث کی ہے۔ ان کا کہنا تھا کہ ملک کو تقسیم نہیں ہونا چاہیے، چاہے حصول آزادی میں تاخیر ہو جائے۔ اس لحاظ سے ان کا اور ڈاکٹر اقبال کا اختلاف واضح ہے لیکن دو مسئلے ایسے ہیں جن میں طریقہ کار کے اختلاف کے باوجود دونوں کے نقطہ نظر میں ہم آہنگی پائی جاتی ہے اور وہ ہیں ہندوستان میں مسلمانوں کا انفرادی وجود اور ان کا قرآن کی تعلیمات کو اپنے لیے لائحہ عمل بنانا۔ ڈاکٹر اقبال نے ۱۹۳۱ء میں دوسری گول میز کانفرنس میں شرکت کی غرض سے لندن جاتے ہوئے ”بکسٹی کراؤنیکل“ کے نمائندے کو ایک اسٹریوڈیا تھا جس میں فرمایا تھا:

”میں دنیا کے کسی فرقے یا قوم سے تعصب نہیں رکھتا۔ میں ہندوستانیوں کو پر امن زندگی بسر کرتے دیکھنا چاہتا ہوں اور مجھے یقین ہے کہ یہ چیز اس صورت میں بھی ممکن ہے جب کہ ہر فرقہ اپنی ثقافت اور انفرادیت کو برقرار رکھے۔“

مولانا آزاد نے بھی بات در مختلف انداز میں ۱۹۴۷ء میں رام گڑھ کانگریس کے خطبہ صدارت میں ارشاد فرمائی۔ انھوں نے کہا:

”میں مسلمان ہوں اور فخر کے ساتھ محسوس کرتا ہوں کہ مسلمان ہوں۔ اسلام کی تیرہ سو برس کی شان دار روایتیں میرے ورثے میں آئی ہیں۔ میں تیار نہیں کہ اس کا چھوٹے سے چھوٹا حصہ بھی ضائع ہونے دوں۔ اسلام کی تعلیم، اسلام کی تاریخ، اسلام کے علوم و فنون، اسلام کی تہذیب میری دولت کا سرمایہ ہے اور میرا فرض ہے کہ اس کی حفاظت کروں۔ بحیثیت مسلمان ہونے کے میں مذہبی اور کلچرل دائرے میں اپنی ایک خاص ہستی رکھتا ہوں اور میں برداشت نہیں کر سکتا کہ اس میں کوئی

محافظت کرے لیکن ان تمام احساسات کے ساتھ میں ایک اور احساس بھی رکھتا ہوں جسے میری زندگی کی حقیقتوں نے پیدا کیا ہے۔ اسلام کی روح مجھے اس سے نہیں روکتی، وہ اس میں میری رہنمائی کرتی ہے۔ میں فخر کے ساتھ محسوس کرتا ہوں کہ میں ہندوستانی ہوں۔ میں ہندوستان کی ایک اور ناقابل تقسیم متحدہ قومیت کا ایک اہم عنصر ہوں جس کے بغیر اس کی عظمت کا ہیكل اور سوارہ جاتا ہے۔ میں اس کی تکوین دہناوٹ کا ایک ناگزیر عامل ہوں۔ میں اپنے اس دعوے سے کبھی دست بردار نہیں ہو سکتا۔“

گو یا مولانا آزاد کے نزدیک ہندوستان کی متحدہ قومیت اور مسلمانوں کی انفرادیت میں نہ صرف تضاد نہیں تھا بلکہ وہ ایک دوسرے کی تکمیل کرتی تھیں۔ یہی وہ نکتہ ہے جو مولانا آزاد کو اپنے بہت سے معاصرین سے ممتاز کرتا ہے۔ اسی موقع پر جس کا ذکر اوپر ہوا ڈاکٹر اقبال نے ہندوستان کا فخر کے نمائندے کو بیان دیتے ہوئے فرمایا تھا:

”میرے پاس کچھ اور نہیں ہے لیکن قرآن ہے، میں اسی کو پیش کروں گا۔“

یہی بات مولانا آزاد نے علامہؒ میں دہلی کی شاہجہانی مسجد میں مسلمانوں کو مخاطب کرتے ہوئے اس طرح فرمائی:

”حزبِ دُور میرے پاس تمہارے لیے کوئی نیا نسخہ نہیں ہے، وہی تیرے سو برس پرانا نسخہ ہے جو عالمِ انسانیت کا عظیم احقر لایا تھا۔ لا تھنوا ولا تحزنوا وانتم الٰعلون ان کنتم مؤمنین۔“

ڈاکٹر اقبال کی وفات سے چند ماہ قبل ۱۹۳۷ء کے آغاز میں ان کے اور مولانا حسین احمد مدنی کے درمیان مسئلہ قومیت پر جو بحث ہوئی وہ زیادہ تر قوم اور ملت کی اصطلاحات کے گرد گھومتی رہی۔ مولانا مدنی نے دہلی کے ایک جلسے میں تقریر کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ:

”موجودہ زمانے میں تو میں اور وطن سے بنتی ہیں، نسل یا مذہب سے نہیں بنتیں۔“

اس پر ڈاکٹر اقبال نے شدید مدح کا اظہار کیا اور انھیں اس بات پر حیرت ہوئی کہ دیوبند

سے تعلق رکھتے ہوئے مولانا مدنی مقام محمد عربی سے بے خبر ہیں۔ انھوں نے اس موقع پر جو قطعہ کہا اس میں مولانا مدنی کی طرف یہ الفاظ منسوب کیے کہ ”ملت از وطن است“ مولانا مدنی نے وضاحت فرمائی کہ اول تو میں نے قوم کا لفظ استعمال کیا ہے، ملت کا نہیں کیا، دوسرے ایک امر واقعہ کا اظہار کیا ہے، کوئی اصول یا ضابطہ بیان نہیں کیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے بعد ڈاکٹر اقبال نے یہ تسلیم کر لیا تھا کہ انھیں یہ غلط فہمی ہوئی کہ مولانا مدنی قوم اور ملت کو ہم معنی سمجھتے ہیں، اس لیے انھوں نے اعتراض کیا تھا۔ یہاں مولانا ابوالکلام آزاد کی اس تقریر کا حوالہ دینا بے محل نہیں ہو گا جو انھوں نے ۱۹۲۷ء میں صوبائی مجلس خلافت اگرہ کی صدارت کرتے ہوئے کی تھی اور جس میں فرمایا تھا:

”خدا کی آواز کے بعد سب سے بڑی آواز جو ہو سکتی ہے وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی آواز تھی۔ اس وجود مقدس نے عہد نامہ لکھا، بحسبہ یہ اس کے الفاظ ہیں: ہم ان قبیلوں سے جو مدینہ کے اطراف میں بستے ہیں صلح کرتے ہیں، اتفاق کرتے ہیں اور ہم سب مل کر ایک اُمتہ واحدہ“ بننا چاہتے ہیں۔ اُمتہ کے معنی ہیں قوم اور نبیئن اور واحدہ کے معنی ہیں ایک“

یہاں مولانا آزاد نے نبی کریمؐ کے حوالے سے قوم اور ملت سے آگے بڑھ کر ”اُمت“ کی اصطلاح استعمال کی ہے اور غیر مسلموں کو اس میں شامل کیا ہے۔ اس سلسلے میں مولانا آزاد کا موقف ان کی اس تحریر سے بھی واضح ہوتا ہے جو انھوں نے انڈیا ولس فریڈم کے آخر میں پاکستان کے مغربی اور مشرقی حصوں کے باہمی تعلق کی بابت املا کی تھی۔ انھوں نے فرمایا تھا:

”مشر جناب اور ان کے پیرو یہ محسوس نہیں کر سکے کہ جغرافیہ ان کے خلاف تھا... یہ کہنا عوام کو عظیم فریب دینے کے مترادف ہے کہ مذہبی یکسانیت ان علاقوں کو متحد کر سکتی ہے جو جغرافیائی، اقتصادی، لسانی اور ثقافتی اعتبار سے مختلف ہوں... کوئی یہ امید نہیں کر سکتا کہ مشرقی اور مغربی پاکستان اپنے تمام اختلافات دور کر کے ایک قوم بن جائیں گے“

واقعات کی رفتار نے مولانا آزاد کے اس خیال کو جس طرح صحیح ثابت کیا ہے وہ سامنے کی بات ہے مسئلہ قومیت کے علاوہ جمہوریت اور سوشلزم سے متعلق بھی ڈاکٹر اقبال اور مولانا آزاد کے

افکار و اعمال کا جائزہ دل چسپی سے خالی نہیں۔ ڈاکٹر اقبال مغربی طرز کی جمہوریت کے اس لیے مخالف تھے کہ اس میں بندوق کو گنا کرتے ہیں، تو لا نہیں کرتے۔ اس سلسلے میں دشواری یہ ہے کہ بد قسمتی سے ابھی تک کوئی ایسا آلہ ایجاد نہیں ہوا ہے جس کے ذریعہ ڈاکٹر اقبال کے مفہوم میں بندوق کو تو لا جاسکے۔ کوئی بھی ڈکٹیٹر یہ بہانہ بنا کر طاقت فحش کر سکتا ہے اور اس کے نمونے آئے دن دیکھنے میں آتے رہتے ہیں۔ اس کے بخلاف مولانا آزاد کا قول ہے:

”میرے اعتقاد میں اچھا راج وہی ہو سکتا ہے جس میں دو شرطیں پائی جائیں،

قومی ہوا و جمہوری ہو... اسلام کی تنہم روایات جمہوریت پر مبنی ہیں، اس لیے بحیثیت

مسلمان کے یہ قدرتی بات ہے کہ میں صرف جمہوری نظام ہی سے مطمئن ہو سکتا ہوں۔“

ڈاکٹر اقبال کی وفات حصول آزادی اور قیام پاکستان سے پہلے ہی ہو گئی، اس لیے نہیں کہا جاسکتا کہ گروہ

حیات رہتے تو پاکستان کے فوجی نظام حکومت کے بارے میں ان کا ردِ عمل کیا ہوتا۔ البتہ مولانا آزاد

ہندستان کی دستور ساز اسمبلی کے رکن رہے اور انھوں نے ہندستان کے لیے اپنے پسندیدہ نظام حکومت

کی تشکیل میں حصہ لیا اور پھر حکومت سے وابستہ رہ کر اسے بروئے کار لانے میں بھی مدد فرمائی۔

سرمایہ و محنت کی آویزش میں ڈاکٹر اقبال کی ہمدردیاں ہمیشہ محنت کش طبقے کے ساتھ رہیں اور

وہ اس کے اقتصادی استحصال کے شدید مخالف رہے۔ ان کی نظم ”خدا کا فرمان فرشتوں کے نام“

اس پر شاہدِ حادل ہے۔ کوئی بڑے سے بڑا اشتراک اس سے زیادہ وار کیا ملتیں کرے گا جو ڈاکٹر

اقبال نے اس نظم میں اللہ تعالیٰ کی زبان سے فرشتوں کو کرائی ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ مذہب سے

گہرے لگاؤ کے باوجود کارل مارکس اور لینن کا ذکر انھوں نے اپنی نظموں میں عقیدت و محبت کے

ساتھ کیا ہے، کارل مارکس کو پیغمبر نہ ہونے کے باوجود صاحبِ کتاب بتا رہا ہے اور اس کے بارے میں

”پیغمبر بے جبریل“ کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ ان کے نزدیک اس کا دل مومن اور دماغ کافر تھا۔

انھوں نے ۱۹۳۱ء میں ایک خط میں لکھا:

”بالشویزم میں خدا کا تصور اگر داخل کر دیا جائے تو وہ بڑی حد تک اسلام کے

سمائل ہو جائے گا۔“

وہ ہندستان میں کانگریس کے باہر سوشلسٹ پارٹی کے قیام کے حامی تھے۔ اقبال کے آخری دوسل

کے مصنف عاشق حسین بٹالوی کی روایت ہے کہ ڈاکٹر اتبال نے ایک موقع پر مٹر جلیج سے کہا کہ ”میں صرف عوام کی مدد کا وعدہ کر سکتا ہوں، مال داروں اور زمین داروں کی مدد کا نہیں۔“ مولانا آزاد بھی ہندوستان میں سوشلسٹ طرز کا انقلاب قائم کرنا چاہتے تھے اور ۱۹۵۵ء میں اداسی کانگریس میں اس مفہوم کا ریزولوشن انھوں نے ہی پیش کیا تھا۔ اس سے بہت پہلے انھوں نے اہللال میں روس کی کمیونسٹ پارٹی کے منشور کا ترجمہ شائع کیا تھا جو اس وقت کے حالات میں بڑی جرأت کی بات تھی۔ لیکن مولانا آزاد کے ایک عقیدت مند اور رفیق مولانا عبدالمزاق ملیح آبادی نے انہی تصنیف ذکر آراء میں ان پر یہ اعتراض کیا ہے کہ وہ برطانیہ کی لیبر پارٹی کے طرز کے سوشلزم سے آگے نہیں بڑھ سکے۔ گویا اس معاملے میں ڈاکٹر اتبال کا قدم ان سے آگے تھا۔

ماہنامہ جامعہ کے چند خاص شمارے

- ۱۔ جشن دریں نمبر قیمت: چار روپے
 - ۲۔ مولانا محمد علی نمبر (حصہ دوم) قیمت: دس روپے
 - ۳۔ ڈاکٹر غلام احمد انصاری کی یاد میں (خصوصی نمبر) قیمت: چھ روپے
 - ۴۔ اسلام چیراچوری نمبر قیمت: بارہ روپے
- (معمول ڈاک اس کے علاوہ ہوگا)
- یہ خصوصی شمارے بہت محدود تعداد میں دستیاب ہیں، ارباب ذوق فوری توجہ فرمائیں۔
- لکھنے کا پتہ: ڈاکٹر حسین انٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ، جامعہ نگر نئی دہلی۔ ۲۵

اخلاق حسین قاسمی

مولانا آزاد کا تفسیری شاہکار

ترجمان القرآن

مولانا آزاد کا ترجمان القرآن صرف اردو کے مبین میں قرآنی حکیم کے ادب مبین کی ترجمانی نہیں ہے بلکہ قرآنی معارف اور تفسیری لطائف کا ایک بیش قیمت خزانہ ہے۔

دہلی کے مشہور عالم مولانا احمد سعید صاحب فرمایا کرتے تھے کہ قرآن کی عربی مبین مولانا آزاد کا انتظار کر رہی تھی کہ اسے اردو کے مبین کے قالب میں ڈھالیں۔ یہ کارنامہ ہندوستان کے علماء میں مولانا آزاد کے لیے منفرد تھا۔ ترجمان القرآن کا یہ ادبی پہلو ہے۔ اس کے علمی، تاریخی اور تفسیری پہلو بھی اتنے ہی اہم ہیں۔

سیاسی مخالفین نے مولانا کی قرآن فہمی پر سیاسی اختلافات کا پردہ ڈالنے کی کوشش کی اور ایسے ایسے پروپیگنڈے کیے کہ انھیں پڑھ کر ہنسی آتی ہے اور مولانا کے تخت اور بروہاری پر تعجب ہوتا ہے۔ مولانا آزاد شاہ ولی اللہ کے بعد شاہ صاحب کی وحدت قرآن تحریک کے پہلے داعی ہیں، الہلال اور البلاغ کے اساتذہ سے مولانا کی اس تحریک کا آغاز ہوا اور مولانا نے اپنے معجزانہ اسلوب بیان کے ذریعہ قرآن کریم کے پیغام سے بقول حضرت شیخ الہند سوتوں کو جگا دیا۔

مولانا حبیب اللہ سندھی نے بھی قرآنی دعوت کا سلسلہ شروع کیا لیکن سیاسی سرگرمیوں نے اس سلسلہ کو ختم کر دیا لیکن مولانا آزاد اپنی سیاسی سرگرمیوں کے ساتھ ساتھ قرآنی دعوت کا براہ پیغام

دیتے رہے۔

حضرت شیخ الہند نے مالٹا سے واپس آکر دہلی، میں وہی دعوت شروع کی جو مولانا آزاد آٹھ دس سال سے برابر دے رہے تھے۔

دہلی میں مولانا نے ترجمان القرآن پیش کیا، اس میں سورۃ فاتحہ کی تفسیر قرآنی علوم و معارف کا جو میں مارتا ہوا ایک سمندر ہے جس نے علمی دنیا میں مولانا کی بصیرت قرآنی کا سنگ بٹھا دیا۔ اس تفسیر پر تین اعتراضات کیے گئے:

(۱) پہلا اعتراض یہ ہے کہ مولانا نے سورۃ فاتحہ کی چھٹی آیت ایک نصیب الخ کی تفسیر چھوڑ دی، بقول مفسر ضیاء کے مولانا نے غیر مسلموں کے ناراض ہونے کے خیال کی وجہ سے ایسا کیا۔

یہ پروپیگنڈہ حاجی عبدالوہاب دہلوی (دکھن حاجی علی جان) مقیم مکہ معظمہ کے حوالہ سے مولانا ابوالاعلیٰ صاحب مودودی اور ان کے حلقہ کی طرف سے کیا گیا اور آج تک مولانا کے سفر نامہ ارض القرآن میں یہ افسانہ موجود ہے۔ حالانکہ اس آیت کی تفسیر اپنی جگہ موجود ہے، یہ پہلا ایڈیشن میرے سامنے ہے، اصل بات یہ ہے کہ اس آیت کی تفسیر پر مولانا (۶)، نمبر ڈالنا بھول گئے۔ اتنی سی بات کو افسانہ بنا دیا گیا۔ (۲) دوسرا اعتراض یہ کیا گیا کہ مولانا نے اس میں نبوت و رسالت کا ذکر نہیں کیا، بقول مخالفین کے مولانا نجات کے لیے صرف توحید کو کافی سمجھتے ہیں۔

یہ اشکالات ملک زادہ منظور احمد صاحب کی تحریر کے مطابق مفتی عتیق الرحمن صاحب خٹائی اور مولانا غلام رسول تہر صاحب جیسے اہل علم نے مولانا کے سامنے رکھے، مولانا اپنی بے نیازی اور خود داری میں مشہور ہیں، نہایت بے نیازی کے ساتھ ان حضرات کو جواب دیتے رہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مولانا نے کلمہ شہادت، شہادۃ اللہ، لا الہ الا کی تشریح آدھے صفحے پر اتنی جامعیت و بلاغت کے ساتھ کی ہے اور اس میں نبوت محمدی پر ایمان لانے کی ضرورت پر اس طرح زور دیا ہے کہ بیسیوں صفحات پر اس کی تشریح کو پھیلا یا جائے تب بھی وہ کافی نہ ہوگی۔

سیاسی پروپیگنڈہ کے طوفان میں نہ دوستوں کو ہذر کرنے کی فرصت ملی اور نہ دشمنوں کو خدا کا خوف لاحق ہوا۔

(۳) تیسرا اعتراض وحدت دین کے مسئلہ پر کیا گیا اور مولانا کو برہم سہج اور اکبر کے دین الہی کا

حامی و موید کہا گیا۔ کیوں کہ مولانا نے وحدتِ دین کی بحث کو اس کی اہمیت کے پیش نظر ۵۲ صفحات پر پھیلا دیا ہے۔ اس طوفان میں کسی نے نہ دیکھا کہ اس تصور کے پہلے داعیِ فشاہ ولی اللہ ہیں، پھر ان کے صاحبزادے شاہ عبدالقادر محدث و ملووی ہیں۔ پھر مولانا سید سلیمان ندوی نے سیرۃ النبی جلد ۴ میں اس نظریہ کی وضاحت کی ہے۔ ساری قیامت مولانا آزاد کے خلاف ڈھائی گئی۔

مولانا نے وحدتِ دین کی بحث شروع کرنے سے پہلے اسلام کے نظریہ توحید اور نبوتِ محمد پر نہایت مکمل بحث کی ہے، اسے پڑھنے کے بعد کوئی بھی سوچ نہیں سکتا کہ اس بحث کا مصنف برہمن سراج اور اکبر کے دینِ الہی کا مبلغ ہے۔ آخر تفسیرِ الفاتحہ کا صفحہ ۱۱۱۹ ان مغضربین کی نگاہوں سے کیوں اچھل رہا۔ اس کے علاوہ مولانا نے البقرہ سے المؤمنون تک بیسیوں مقامات پر شریعتِ اسلام کی جامعیت اور تکمیلِ دین پر مفصل تفسیری نوٹ قلم بند کیے مگر ان سب کو نظر انداز کر کے مولانا کو بدنام کرنے کی کوشش کی گئی۔

ہر فاضل مصنف کی تحریر کا یہ انداز ہوتا ہے کہ وہ ہر بات اس کے مقام و موقع پر پیش کرتا ہے۔ ہم لوگ داغ خانہ تقریروں اور تحریروں کے حاوی ہو چکے ہیں اور ہمارے ہاں کمال یہ سمجھا جاتا ہے کہ فلاں صاحب نے قتلِ حوالہ اُحد سے حضرت امام حسینؑ کی شہادت ثابت کر دی۔

(۴) چوتھا اعتراض سورہ توبہ کے احکام جنگ کی تفسیر یہ کیا گیا ہے، مولانا نے ان احکام جہاد کو احوال و ظروف کے ساتھ خاص کیا ہے اور اسلام کا اصلی اور بنیادی پیغام صلح و امن اور آزادی رائے و عقیدہ کو قرار دیا ہے۔

ملک زادہ صاحب کو اس میں شک ہے کہ اس تفسیر میں مولانا نے اسلام کی وکالت کی ہے یا اپنے سیاسی عقیدہ کی ترجمانی فرمائی ہے۔

اتنے اہم و جہنی مسئلہ پر تحقیقی مطالعہ کیے بغیر اس طرح سطحی رائے زنی کرنا کہاں کی علمی تحقیق ہے؟ مولانا نے جہاد و دفاع کی آیات میں اس موضوع کی تحقیق کا حق ادا کیا ہے، اسے کیوں نہیں دیکھا جاتا؟ جہاد اسلامی کا نعرہ لگانے والے مولانا آزاد ان کے ہم مسلک حضرات پر معذرت خواہی اور عذر کا الزام لگاتے تھے، حالانکہ جاوید جاسوسی جذبات کے لیے مذہب کو استعمال کرنے کے نتائج آج نہایت خوف ناک شکل میں مسلم دنیا کے سامنے ہیں اور پاکستان والے براہِ کشتی کی صورت میں خاص طور پر

اس اندھی جذباتیت کا مزا خوب کچھ رہے ہیں۔

علماء کرام کے لیے ترجمان القرآن ایک اہم تفسیر ہے۔ شاہ ولی اللہ کی تحریک حریت و اجتماعیت کی روح ترجمان القرآن کی نشر و نجات میں منہ سے بولتی نظر آتی ہے۔

علمی دنیا میں شاید یہ سب سے بڑی نا انصافی ہے کہ ایک تحقیق کسی مصنف سے لی جائے مگر اس کا حوالہ دینے سے گریز کیا جائے۔ قرآن کریم کے ذوالقرنین کی تاریخی شخصیت و تعیین میں چودہ سو برس کا تفسیری ذخیرہ شک و استنباط میں پڑا ہوا تھا۔ مولانا آزاد نے تاریخی تحقیق کا حق ادا کیا کہ ذوالقرنین اور یاجوج ماجوج تاریخی حقیقت کے طور پر سامنے آگئے اور ترجمان القرآن کے بعد جس قدر تاویلیں اور تفسیریں وجود میں آئیں سب میں مولانا آزاد کی تحقیق نقل کرنے پر اکتفا کیا گیا، لیکن حوالہ نہیں دیا گیا مثلاً: مولانا حفظ الرحمن کی قصص القرآن دس جلد، مولانا مودودی کی تفہیم القرآن دس جلد، مفتی محمد شفیع صاحب کی معارف القرآن دس جلد، مولانا احسن اصلاحی کی تدبر قرآن دس جلد۔

مولانا آزاد نے قرآن کی تفسیر برائے تفسیر نہیں لکھی بلکہ قرآن کو ہدایت، سعادت اور ترقی کا ایک پیغام بنا کر پیش کیا۔ جو قرآن کا مقصد نزول ہے۔

مولانا آزاد کی تفسیر صرف دو جلدوں میں ہمارے سامنے ہے، تیسری جلد کون پوری کرے؟ امام رازی (وفات ۷۱۰ھ)، سورۃ انبیاء تک (مولانا آزاد سے دوسو تیس کم)، تفسیر کبیر لکھ سکے، باقی حصہ دو حضرات نے مکمل کیا اور رازی کے اسلوب کو نبھا دیا، علامہ جلال الدین سیوطی (وفات ۸۹۱ھ) اپنی تفسیر جلالین شریف کے پندرہ پارے لکھ کر خدا کو پیارے ہو گئے اور باقی پندرہ ان کے ہم نام جلال الدین محلی نے مکمل کیے اور دونوں مفسرین کے اسلوب میں فرق کرنا مشکل ہے، لیکن آزاد کے اسلوب پر کسے قدرت ہے؟ پاکستانی عالم مولانا ابو مومن نے الہلال، البلاغ اور مولانا کے مضامین سے آیات قرآنی جمع کر کے تیسری جلد کے نام سے ترجمان القرآن کو مکمل کرنے کی کوشش کی لیکن ایک پاکستانی تبصرہ نگار کے بقول ”مگر وہ بات کہاں مولوی مدن کی سی مدح و تحمت قرآن لاہور، مارچ ۱۹۸۷ء“

ترجمان القرآن کے خاص فکری مباحث، وحدت دین، اسلام کے احکام جہاد کی خصوصیت، وحی نبوت کا مفہوم، بدعت و زوائد کی تردید، فقہی اجتماع کی ضرورت اور اس کے حدود شرعی معجزات اور غرقِ حادثات، حقوق نسواں وغیرہ ایسے اہم و ضروری ہیں جن کی اہمیت کا احساس اس وقت ہوتا ہے

جب قاری کے سامنے سرسید مرحوم اور ان کے جدید علم کلام سے پھیلنے والے ذہنی انتشار کی تاریخ ہوتی ہے۔

بچوں کو مولانا آزاد ابتدا میں خود بھی سرسید کی تحریک تجدد کے زبردست حامی اور مبلغ تھے اور اس جدید علم کلام پر مولانا نے چند کتا ہیں بھی لکھی تھیں۔ جو ناپید ہو گئیں اور ولی اللہی فکر اور ولی اللہی جماعت کے مجاہدانہ کردار کے گہرے مطالعے نے مولانا کے اس تاثر کو دور کر دیا۔ اور پھر الہلال والہلال اور ترجمان القرآن کے ذریعہ مولانا نے دین کے اہم بنیادی تصورات کو فکر و عملی اللہی کی روشنی میں واضح کیا اور سرسید کے جدید علم کلام کی کمزوریاں دور کیں۔

یہ ثر وید منظر انداز نہیں رکھتی۔ جیسا انداز تفسیر خفانی کے مصنف نے اختیار کیا بلکہ مولانا نے اپنے سنجیدہ مزاج کے مطابق نہایت مثبت اور موثر انداز میں سلف صالحین کے مسلک کی وضاحت کا فرض انجام دیا۔

راقم السطور نے ترجمان القرآن کی ان علمی اور تحقیقی خصوصیات کو دوسو صفحات پر ترتیب دیا ہے جو انشاء اللہ کتبائے شکل میں سامنے آئیں گی۔

اسلام اور بدلتی دنیا

اسلام اور عصر جدید کے منتخب ادارے

اسلام اور بدلتی دنیا، مدیر اسلام اور عصر جدید (دسمبر ۱۹۷۷ء) کے ان اداروں کا مجموعہ ہے جن میں مسلمانوں اور دنیا کے بعض اہم عصری مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ بلاشبہ یہ کتاب مذکورہ عنوان پر اردو ادبیات میں ایک قابل قدر اضافہ کہی جاسکتی ہے۔

ناشر: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

جامعہ ملیہ اسلامیہ، جامعہ نگر، نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۲۵

قیمت: ۲۱ روپے

محمد فیضان بیگ

عربی ناول نگاری

ایک عمومی جائزہ

(۱)

بہول تو عربی زبان میں ۱۴ فسانوی ادب کی جڑیں بہت گہری ہیں اور قصہ نگاری کی روایات بہت قدیم زمانہ سے ہی عربی ادب کے مطالعہ کے دوران ہمارے سامنے آتی ہیں، تاہم عربی ناول کو اپنے موجودہ معیاری مفہوم تک پہنچنے کے لیے ایک طویل راستہ طے کرنا پڑا۔ چنانچہ آیام جاہلیت ہی میں عربوں میں قصہ گوئی کا چلن کافی عام تھا لیکن اس قسم کے قصوں کی اہمیت محض داستانوں کی سی ہے، ان میں انسان کی جدید فنی خصوصیات مفقود ہیں۔ یہ قصے اپنے زمانے میں سینہ بہ سینہ منتقل ہوتے تھے اور کافی بعد میں مدون کیے گئے، لیکن ان میں انسانی احساسات و جذبات بہادری و جوال مردی، جنگوں اور فتوحات وغیرہ کے بعض بڑے سچے نمونے ملتے ہیں، داستان منخل، لشکر، داستان متجددہ زوجہ ملک نعمان، خنصرہ بن شداد کے بہادری کے قصے، سیرت بنی ہلال وغیرہ اس دور کے بڑے مشہور قصے ہیں۔ (۱)

حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد دعوت و تبلیغ کا جو کام شروع ہوا اور وحی الہی نے ترغیب و ترہیب کے جن مقاصد کو پورا کیا ان میں انسانی فطرت کو اپیل کرنے والے ایسے سچے قصوں اور واقعات کو بھی پیش کیا گیا جو اس مقصد میں معین و مددگار ہو سکے۔ چنانچہ حجرہ بلاغت و بیان قرآن کریم میں انبیاء و اراحم سابقہ کے قصے اور معراج و قیامت کے حوادث جس موثر اور

ولنشین پیاریہ میں بیان کیے گئے ہیں، ظاہر ہے ان کو کلام خداوندی کا اعجاز ہی کہا جاسکتا ہے، اور نہ صرف قرآن پاک بلکہ احادیث میں بھی ہم کو اس نوع کے بہت سے اچھوتے نمونے ملتے ہیں۔

صدر اسلام سے ذرا آگے چل کر دور اموی میں دیکھیں تو ہم کو اس سلسلے میں کتب الاخبار کا نمونہ دیکھنے کو ملتا ہے۔ وہب بن منبہ، عبید بن شریبہ، تمیم داری اور کعب احبار کی حکایتیں اس ضمن میں ذکر کی جاسکتی ہیں۔ اس دور کے قصوں میں لیلیٰ مجنوں کے قصے اور جمیل ثبینی کے رومانی واقعات مشہور ہیں۔

دور بنو امیہ کے اواخر اور عباسی عہد کے شروع ہی سے، حجم کے اثرات سے، دوسری زبانوں کی مشہور داستانوں کے چرچے عربی زبان میں اتارنے کی کوششیں بھی شروع ہو چکی تھیں۔ ہندستانی اور ایرانی زبانوں کے بہت سے قصوں کا ترجمہ عربی زبان میں کیا گیا۔ اس قسم کی کامیاب کوششوں میں عبداللہ بن مقفع کی کلیلہ و دمنہ و جسنسکرت کی پہنچ نئز سے فارسی میں انوار سہیلی کے نام سے اور اس سے پھر عربی میں منتقل کی گئی، کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔ اس کے علاوہ کتاب الاغانی، الشعر والشعراء، العقد الفرید اور الادب المصنوع جیسی اہم اکتب میں سیبۃ بنت زید، القصۃ الہلالیہ، قصۃ الظاہر یبوس وذات الہملہ، سیف بن ذی یزن اور فیروز شاہ جیسا قصصی ادب بھی مدون کیا گیا۔ (۲)

عہد عباسی کے دوسرے دور میں جاحظ کی کتاب الجملہ مثال کے طور پر پیش کی جاسکتی ہے۔ اس عہد کے تیسرے دور میں بدیع الزماں حمدانی اور حریری کے مقامات وجود میں آئے۔ یہ مقامات ہی جدید عربی قصہ نگاری کی اولین بنیاد تھے۔ اس عہد کے چوتھے دور میں قصہ نگاری کا عام ذوق پیدا ہو چکا تھا۔ ایرانی و ہندستانی اثر سے وجود میں آنے والے جس تخلیقی انسانوی ادب کا فارسی کی ہزار داستان سے ترجمہ ہوا وہ الف لیلة و لیلة کے نام سے مشہور ہے یہاں اس قسم کے دوسرے قصے عوام الناس کے لیے چونکہ تسلی و وقت گذاری کا ایک سامان تھے، اس لیے ہم دیکھتے ہیں کہ ان کی زبان بھی عامیانا ہے نہ کہ فصیح۔ اس دور کے تمام انسانوی ادب میں ہم کو فصیح عربی زبان کی اگر کوئی مثال ملتی ہے تو وہ مشہور زمانہ مقامات ہیں۔ یہ دراصل وہ چھوٹی چھوٹی حکایات ہیں جن میں ایک ایسا وسیع کی مہم جوئیوں کی داستان

پیش کی گئی ہے۔ جو اپنی فصاحت و بلاغت اور معنی طرازیوں سے سامعین کا من موہ لیتا ہے۔ اور بیچ تو یہ ہے کہ ہمدانی یا اس کے بعد عربی نے یہ مقامات کسی قصہ نگاری کے مقصد کو سامنے رکھ کر نہیں لکھے تھے، بلکہ ان کا مقصد تو عربی زبان کے مفردات و تعبیرات کو عجمی اثرات سے محفوظ کرنا تھا۔ چنانچہ مقامات کی مقفی و مسجع عبارتوں سے یہ مقصد خوب پورا ہوتا ہے تاہم قصہ نگاری کے نقطہ نظر سے بھی ہم کو ان میں بعض بڑے عمدہ مرتعے مل جاتے ہیں۔

سقوط بغداد کے بعد اسپین میں اور عثمانی ترکوں کے عہد سلطنت میں بہت سی فلسفیانہ کہانیاں وجود میں آئیں۔ ابن طفیل کی حی بن یقظان دلچسپ داستانوں کی اچھی مثال ہے۔ عباسی فلسفی شاعر ابو العلاء المعری کا انسانی کارنامہ جس کی اساس سماجی فلسفہ پر تھی یعنی دسالة الغفران وہ بھی بہت مقبول ہوا۔ لیکن عام طور سے عصر عباسی کے بعد جہاں سارے ماحول پر ایک جمود طاری رہا وہاں انسانی ادب ہی کو پھلنے پھولنے کا موقع کہاں ملتا۔ یہ زمانہ قصہ نگاری کے لیے بھی ”قرون مظلمہ“ ثابت ہوا اور ایک طویل عرصہ تک محض مقامات ہی کا رنگ و آہنگ جاری رہا اور اس سلسلہ میں کوئی مزید پیش رفت نہیں ہوئی۔ تاہم مندرجہ بالا گذارشات سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ یہ کہنا بالکل بجا نہ ہو گا کہ قدیم عربی نشر محض سجع و بدیع اور خرافات کا نام ہے اور یہ کہ اس کا دامن انسانی روایات سے یکسر خالی ہے۔

اس کے بعد ایک لمبے عرصے تک ایک جمود سا طاری رہا۔ اس عرصہ میں عرب دنیا کا اکثر حصہ بشمول مصر و بلاد شام، خلافت عثمانیہ کے زیرِ نگیں آچکا تھا، اور عرب دنیا نے اسی وقت آنکھیں کھولیں جب ۱۷۹۸ء میں مصر پر نپولین کے حملے نے اس کے ضمیر کو جھنجھوڑ کر رکھ دیا۔ یورپ سے براہ راست رابطہ کے اس پہلے موقع کے بعد ایک طرف تو احساس زیاں اور دوسری طرف مغرب کی زرق برق مادی ترقیاں، دونوں نے مل کر کچھ ایسے اثرات مرتب کیے کہ شعور و بیداری کی ایک عام فضا پیدا ہو گئی۔ ویسے تو بلاد شام (۳) مصر سے پہلے ہی، عیسائی مشنریوں کے ذریعہ یورپ اور اس کے علوم و فنون سے کافی حد تک متعارف ہو چکے تھے، تاہم مخصوص حالات سیاسی و دینی اختلافات اور اقتصادی دباؤ کی بنا پر ان شامی ادباء کو بھی ہجرت

کھرنا پڑی اور ان کی سرگرمیوں کا مرکز بھی مصر ہی بنا۔ دشامی ادباء نے جو اہم کردار مصر کی ادبی تاریخ میں ادا کیا اس کا ذکر اپنی جگہ آئے گا۔ یہیں سے عربی ادب کی نشاۃ ثانیہ کا دور شروع ہوتا ہے۔ عرب شعراء و ادباء اپنے ادبی سرمایہ کی طرف متوجہ ہو گئے اور اپنے قدیم خصوصاً عباسی دور کے سنہری ادبی مصداق کو کھنگال ڈالا۔ دوسری طرف مغربی دنیا کے ادبی کارناموں کی تعریف و تمصیر کا کام بھی تیزی سے شروع ہو گیا، گو عام طور سے تو جب صرف قدیم ادب خصوصاً شعر کی طرف رہی اور جدید ادبی افکار کی اشاعت کا سہرا زیادہ تر شامی ادباء کے سر رہا۔ محمد علی کے دور میں ”مطبعتہ بولاق“ کے نام سے پہلا مطبع قائم ہوا اور الوقائع المصرية کے نام سے رسالہ جاری کیا گیا ۱۸۲۷ء سے لے کر ۱۸۷۸ء اور اسکول کھولے گئے اور علمی و فوڈ مغربی ممالک تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے بھیجے گئے، جن میں رفاعہ طہطاوی اور عبداللہ ندیم بھی شامل تھے۔ اسماعیل کے عہد میں نہر سوئز کھلنے کے بعد مغرب سے رابطہ اور بھی مضبوط ہو گیا۔

تعریف و تمصیر کی جو تحریک اس دور میں شروع ہوئی تھی اس میں پہلی قابل قدر کوشش رفاعہ طہطاوی کا وہ ترجمہ تھا جو انھوں نے مواقع الافلاک فی وقائع تلیمیاک (۵) کے نام سے شائع کیا۔ فرانسیسی ناول کے ترجمہ کی اس کوشش میں ظاہر ہے رفاعہ کے سامنے کوئی ایسی افسانوی روایات موجود نہیں تھیں جن کو وہ اپنے لیے نمونہ بناتے چنانچہ انھوں نے مقامات ہی کے مقفیٰ مسجع اسلوب کو اختیار کیا۔ اس کے ساتھ ساتھ انھوں نے فرانسیسی قصہ کو پوری طرح مصری قالب میں ڈھال دیا۔ رفاعہ کے بعد ترجمہ کی یہ مہم آگے بڑھتی رہی۔ ادباء مسجع و بدیع کی قیود سے آزاد ہو کر عام فہم لیکن فصیح زبان کے قریب تر آنے لگے حافظ ابراہیم نے اس زمانے میں کثر ہیگ کے ناول کا ترجمہ البؤساء کے نام سے کیا ان کے اصلاحی مقالوں کا مجموعہ دایۃ المحدث الثلاث اور الموحتی الموحتی الموحتی بھی منظم پرائیٹنگ گوان کے افسانوی عنصر سے زیادہ اہمیت ان افکار و نظریات کی ہے جو اس میں پیش کیے گئے ہیں ۱۸۷۷ء

یورپ سے چند سالہ رابطہ کے بعد جدید تعلیم یافتہ نوجوانوں کی ایک ایسی ٹولی وجود میں

آجکی تھی جو سیاسی و تمدنی اعتبار سے کافی باشعور تھی۔ ادھر مصر اسماعیل کی پالیسیوں کے نتیجہ میں شدید مالی بحران سے دوچار اور بھٹانیہ و دیگر مغربی ممالک کے قرضوں کے بوجھ تلے دبا ہوا تھا۔ ملک کے داخلی نظام میں برطانیہ کی دخل اندازیوں کا مصری عوام پر سخت رد عمل ہوا۔ دستوری نظام سے لوگ پہلے ہی غیر مطمئن تھے، اب فوج میں بھی بے چینی بڑھنے لگی۔ ۱۹۷۸ء میں جمال الدین افغانی مصر میں وارد ہوتے ہیں، ان کی اصلاحی دعوت سے ہر طبقہ میں زبردست سیاسی و مذہبی بیداری پیدا ہونے لگی۔ ۱۹۷۹ء میں افغانی کو ملک بدر کر دیا گیا، تاہم اتنا مواد تیار ہو چکا تھا کہ ۱۹۷۹ء میں عربی کی قیادت میں فوجی انقلاب وقوع پذیر ہوا۔ اسماعیل نے برطانیہ کی مدد سے اس کو نوکھل ڈالا لیکن مصر برطانوی سامراج کے بیچوں میں جکڑ گیا۔ ۱۹۸۲ء سے مصر کی تاریخ کا ایک نیا باب شروع ہو گیا۔ اس دور کے تقریباً سبھی تعلیم یافتہ لوگ جمال الدین افغانی سے کسی نہ کسی طرح ضرور متاثر ہوئے، لیکن ان میں شروع ہی سے دو مکتب فکر وجود میں آ گئے۔ پہلا گروہ ان مصری مسلمانوں کا تھا جو عالم اسلام کے اتحاد کے پر جوش حامی تھے اور یورپی مداخلت کو اسلام کے خلاف ایک سازش قرار دیتے تھے۔ ان کے نزدیک حب الوطنی دین کا ہی ایک جزء تھی۔ یہ سرکاری نظام میں تدریجاً اصلاح کے حق میں تھے، سانحہ ہی دین کو او با م و خرافات سے پاک کرنے کی تحریک بھی چلا رہے تھے۔ محمد عبده اور عبداللہ ندیم وغیرہ کا نام اس گروہ میں سر فہرست ہے۔ دوسرا گروہ جس کی قیادت شام کے عیسائی مہاجرین کے ہاتھ میں تھی، اپنے مخصوص دینی و سماجی حالات کی بنا پر خلافت اسلامیہ کے نظریہ کا مخالف تھا اور اس کی جگہ وطن پرستی اور قوم پرستی کا حامی تھا۔ یہ لوگ مغربی افکار و خیالات اور فرانسیسی انقلاب سے زیادہ متاثر تھے۔ ترکی خلیفہ اسماعیل کی طرف سے تو بے شک بدظن تھے لیکن یورپی مداخلت کی طرف سے نرم گوشہ رکھتے تھے۔ (۸)

ان تمام عوامل کی بنا پر مغربی سامراج کے خلاف مصر میں عام سیاسی بیداری پیدا ہو رہی تھی، ۱۹۷۶ء میں دانش و ادبی کارمحل فرساقہ پیش آیا جس کے خلاف شدید عوامی رد عمل ہوا۔ شیخ محمد عبده اور ان کے گروپ نے ان کو برطانوی سامراج کے خلاف صنف آرا کر دیا۔ عوام سامراج کو اپنے دین و مذہب کے لیے زبردست خطرہ تصور کرنے لگے۔

۱۹۷۷ء ہی میں تحریک آزادی کے لیے تین سیاسی جماعتوں کا قیام عمل میں آیا جن کا نام ”

جس کے اہم لیڈر احمد لطیفی السید تھے اور جو عثمانی خلافت کی سخت مخالف اور عرب قومیت کی زبردست حامی تھی۔ ”الحزب الوطنی“ جو مصطفیٰ کامل کے زیر قیادت تھی اور اس کو زبردست عوامی حمایت حاصل تھی یہ عثمانی خلافت اور ”پان اسلامزم“ کی قائل تھی تیسری پارٹی ”حزب الاصلاح الدستوری“ جس کی لیڈر شپ شیخ علی یوسف کے ہاتھوں میں تھی۔ یہ پارٹی خدیوی کے اقتدار کی حامی تھی اور کلام اصلاحات کا مطالبہ اسی دائرہ میں رہ کر کر رہی تھی۔ (۹)

اس تمام سیاسی ہنگامے میں صحافت کا نہایت اہم رول رہا۔ اس دور کے شائع ہونے والے جرائد و رسائل پر شام کے جیسائی مہاجرین کا کنٹرول تھا۔ ”الانوار“، ”المقطر“ اور ہفت روزہ ”المقتطف“ ان لوگوں کے ترجمان اخبار تھے۔ کچھ دوسرے مجلات نے ادبی مباحث کو اپنا موضوع بنایا، ان میں جو رجمی زیدان کا ”الہلال“ اور فرح انطون کا ”الجماعہ“ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ دوسری طرف شیخ علی یوسف نے اپنا رسالہ ”الموئید“ نکالنا شروع کیا جو اس دور کا نہایت اہم رسالہ سمجھا جاتا ہے۔ ۱۹ ویں صدی کے اواخر میں مصطفیٰ کامل نے ”اللواع“ اور لطیفی احمد السید نے ”حب الامۃ“ کی طرف سے ”الجمعیۃ“ شائع کرنا شروع کیا جو سیاسی پیٹ فارم سے ادب کی گراں قدر خدمت انجام دیتے رہے۔ ان میں ایک جدید سیاسی طرز فکر بکھر کر سامنے آیا جو سمیع سے آزاد تھا اور جس کا مقصد علوم میں تعلیم و ترقی کو فروغ دینا تھا۔ (۱۰)

ان ہی آیام میں ”الموئید“ میں مصطفیٰ لطیفی منطوطی کے مقالات، النظرات کے نام سے شائع ہو رہے تھے۔ لغریب و نصیر کی مہم میں بھی منطوطی کا اہم حصہ رہا۔ ان کے تراجم خود براہ راست فرانسیسی زبان سے نہیں ہیں، بلکہ یہ زبان نہ جاننے کی وجہ سے ان قصوں کو پڑھ کر سننے تھے۔ پھر اپنے الفاظ میں پیش کر دیتے تھے۔ ”پال ورجین“ کا ترجمہ انھوں نے ”الفضیلۃ“ کے نام سے کیا۔ اس کے علاوہ اور بھی بہت سے فرانسیسی ناولوں اور افسانوں کا ترجمہ انھوں نے عربی میں کیا جن میں ”ماجد و لیلین“، ”قصۃ الشاعر فی سبیل التاج“ اور ”العبات“ قابل ذکر ہیں۔ جدید آداب سے بے بہرہ ہونے کی وجہ سے ان کے تراجم میں کچھ ایسے فتی لغائے ہیں جن کی وجہ سے ان کو قصہ نہیں کہا جاسکتا، بلکہ وہ اصل قصوں کے بنیادی پلاٹ کو بھی ہل کر رکھ دیتے ہیں۔ ان کے قصوں میں قصہ پن سے زیادہ دغ و تبلیغ کا انداز اور جوش و خروش خطاب

ماتا ہے۔ لیکن منغلوطی کو ان کی جس خدمت کی وجہ سے عربی ادب ہمیشہ یاد رکھے گا وہ ان کا فصیح اور سلیس اسلوب بیان ہے جس میں انھوں نے، گہرے شعور، انسانی جذبات اور نازک احساسات کو پیش کیا ہے۔ ان کی تمام تر خامیوں کے باوجود ان کا یہ اسلوب نہ صرف یہ کہ بہت موثر رہا بلکہ آئندہ نے والے ادباء کے لیے عرصہ تک مشعل راہ بنا رہا۔ (۱۱)

ان اخبارات و رسائل کا صرف سیاسی ہی نہیں بلکہ ادبی اور معاشرتی میدان میں بھی بہت اہم ہول رہا۔ خصوصاً شامی مہاجرین نے ادب کو ڈراما، ناول اور یورپ سے آنے والی جدید اصنافِ سخن سے روشناس کرایا۔ مغرب کے افکار و خیالات سے عوام متعارف ہونے لگے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ انیسویں صدی کے آخر میں شبلی شمیم ہم کو ڈارون کے نظریہ ارتقاء پر گفتگو کرتے نظر آتے ہیں اور فرح انطون سوشلزم اور کمونزم کی باتیں کرتے نظر آتے ہیں (۱۲) قدیم اسلوب اور زبان کے خلاف سخت بغاوت شروع ہو جاتی ہے۔ دوسری طرف دوسرا گروپ بھی جو قدامت پرست ادباء پر مشتمل تھا، میدان میں اترتا ہے اور اپنی زبان و بیان کی مدافعت میں سینہ سپر ہوتا ہے۔ مغرب کی اندھا دھند تقلید کی سخت مخالفت کرتا ہے۔ تاہم ان لوگوں کی زیادہ تر نوجوان شاعری پر مرکوز رہی۔ ہمارے افسانوی ادب کی سٹی شکلوں کو پیدا کرنے میں یہ بہت مددگار ثابت نہیں ہوئے۔

سماجی میدان میں محمد عبده کی دینی اصلاحی تحریک نے زبردست کام کیا۔ اسی دوران ماسم امین کی تحریک ”تحریر المرأة“ نمودار ہوئی اور معاشرہ پر زبردست اثرات چھوڑے۔ تاہم جدید اور قدیم کے درمیان یہ محرک اس تمام اثنا میں برابر گرم رہا۔

۱۹۱۴ء میں پہلی جنگ عظیم سے پہلے خود عربی ادب میں قصہ نگاری کی کئی کامیاب تخلیقی کوششیں سامنے آئیں۔ ان میں محمد المولیدی کا مقاماتی ناول حدیث عیسیٰ بن ہشام (۱۹۰۶ء) اور محمد حسین حیکل کی ذینب (۱۹۰۴ء) خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔

اول الذکر یعنی حدیث عیسیٰ بن ہشام بہت حد تک مقامہ ہی کے رنگ میں ہے اگرچہ اس میں مختصر حکایتوں کی جگہ ایک طویل قصہ نے لے لی ہے، راوی کی جگہ احمد پاشا منسیلی ہیں جو محمد علی کے دور میں وفات پا چکے تھے۔ قصہ میں وہ دوبارہ زندہ ہوتے ہیں اور ان کی

ملاقات عیسیٰ بن ہشام سے ہوتی ہے۔ اپنے مکالمات میں وہ ماضی اور حال کا موازنہ کرتے ہیں۔ عیسیٰ کے ساتھ وہ قاہرہ کی سیر کو نکلتے ہیں، لوگوں کے عادات و اطوار بدلے ہوئے رسوم و رواج، نظام حکومت، عدلیہ اور قانون ساز اداروں کا جائزہ لیتے ہیں اور ان کے نقائص کی نشان دہی کرتے ہیں۔ اس طرح ہمارے سامنے اس دور کے سماج کی ایک تصویر بھی آ جاتی ہے اور اس پر چوٹ بھی ہو جاتی ہے۔ طرز بیان مقامات کا ہے۔ اس طرح اس کو ایک ”طویل سماجی نقاشہ“ کہنا غلط نہ ہو گا۔ (۱۵)

عبد حسین ہیکل کی ذینب عربی زبان میں ناول نگاری مٹی وہ پہلی کامیاب کوشش ہے جس کو صحیح معنوں میں ہم ”ناول“ کہہ سکتے ہیں اور جو جدید فنی معیار پر پوری اترتی ہے۔ ۱۹۱۰ء میں پیرس کے قیام کے دوران ہیکل نے یہ ناول لکھا تھا (۱۶) جو بعد میں المجرید کا میں شائع ہوا (۱۷) یہ ایک بالکل نئی کوشش تھی، مقامات کے بندھنوں سے آزاد۔ نہ ہم کو اس میں سب و بدیل ملے گا، نہ مقامہ جیسا کوئی راوی، نہ اسلوب۔ مصری دیہات کے غریب اور ادنیٰ طبقہ کا کوئی سماجی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اس کو نہایت، سادہ، سلیس اور عام فہم زبان میں پیش کیا گیا ہے۔ قاسم امین کی تحریک آزادی نسوان کا اثر بھی ہم کو ذینب میں محسوس ہوتا ہے۔ دوسری طرف مصری دیہات کی حسین جھکیاں بھی ہم کو اس میں نظر آتی ہیں۔ دیہی مناظر کی بہت عمدہ تصویر کشی کی گئی ہے۔

اسی دوران جورجی زیدان کے بیس کے قریب تاریخی ناول بھی منظر عام پر آئے۔ گویہ ناول پلاٹ اور تسلسل قصہ کی فنی شروط کو خاطر خواہ طور پر پورا نہیں کرتے اور ان میں مذکورہ تاریخی اسلامی واقعات کی صحت پر بھی کلام کیا جاتا ہے۔ تاہم ان کو اس دور کی ایک قابل قدر کوشش پر سراہا جاتا ہے۔

۱۹۱۷ء میں پہلی جنگ عظیم تک حالات کافی حد تک بدل چکے تھے۔ ۱۹۱۷ء میں مصطفیٰ کامل کی جوان سال موت کے بعد ”الحزب الوطنی“ کافی حد تک غیر موثر ہو چکی تھی، ۱۹۱۳ء میں شیخ علی یوسف کی وفات کے بعد ”حزب الإصلاح الدستوری“ بھی کسی حد تک قیادت سے محروم ہو گئی اور عملی طور سے میدان سیاست میں صرف ”حزب الامتہ“ رہ گئی۔ ۱۸ بحالات تیزی سے بدلنے

لگے، احمد لطفی السید نے المجملۃ کے ذریعہ جن سیکولر یورپی انکار سے مصر کو متعارف کرایا تھا اسے فرح انطون اور جورجی زیدان وغیرہ نے مزید ترقی دی۔ فرسودہ خیالات اور دینی عقائد کی جگہ یورپ کی نئی مادی قدریں لینے لگیں اور بڑے پیمانے پر تہذیب و تمدن میں تغیر ہونے لگا۔ سیاست میں ”اسلامی جذبہ جہاد کی گرفت ڈھیلی پڑنے لگی۔ ادھر ترکی میں انقلاب کے بعد ۱۹۷۹ء میں خلافت عثمانیہ کا عہد ساز دور بھی تقریباً ختم ہو گیا۔ اس عظیم واقعے کے بعد عرب قیمت کی تحریک کو مزید تقویت حاصل ہو گئی۔ صحافت کے میدان سے جدید یورپی انکار و خیالات عوام کو متاثر کر رہے تھے۔ اب سیاست کے علاوہ عام سماجی ادارے بھی یورپ کی تہذیب کو قبول کرنے لگے یہاں تک کہ پہلی جنگ عظیم کے بعد برطانیہ نے خدیوی عباس کو برطرف کر دیا، اور مصر پر سے ترکی اقتدار کے خاتمہ اور برطانوی حمایت کا اعلان کر دیا۔ امیر حسین کمال کو سلطان کا خطاب دے کر حکومت کا والی بنا دیا گیا۔ ۱۹۷۸ء میں ”اعلان بلغازہ“ کے ذریعے عرب دنیا کے قلب میں یہودی ریاست اسرائیل کے قیام کی اجازت دے دی گئی جس کا شدید رد عمل ہوا۔ مصر کی آزادی کی تحریک اور برطانوی افواج کی مکمل واپسی کا مطالبہ اور بھی تیز ہو گیا، ۱۹۷۹ء میں سعد زغلول وغیرہ کو گرفتار کر کے جب مالٹا بھیجا گیا تو ملک بھر میں تمام طبقات کی طرف سے شدید رد عمل ہوا۔ تشدد کے واقعات کے بعد مارشل لاء نافذ کر دیا گیا۔ لیکن بالآخر ۱۹۷۳ء میں ملک کو ایک خود مختار ریاست قرار دے دیا گیا اور ۱۹۷۳ء میں اس کے نئے آئین کا اعلان بھی کر دیا گیا۔

بلا و شام خصوصاً لبنان سے جو عیسائی عرب ۱۹ ویں صدی کے آخر میں امریکہ کے مختلف شہروں کو ہجرت کر گئے تھے انھوں نے وہاں جو ادبی تحریکیں چلائی، ان سے بھی اس دور کے عربی ادب نے زبردست اثر قبول کیا۔ مہاجر کے یہ ادبا ایک وسیع فضا اور آزاد زندگی کے باوجود وطن کی محبت، مغرب میں روحانیت کے فقدان اور اذیت کے غلبہ کی وجہ سے ایک گھٹن محسوس کرتے تھے۔ چنانچہ مہاجر کے ان ادبا و شعراء نے جو براہ راست مغربی آداب سے سہرہ در بھی ہو رہے تھے، ۱۹۱۲ء میں نیویارک میں ”رابطہ قلمیہ“ کے نام سے اپنی ایک ادبی مجلس قائم کی جس کا ہم ارکان خلیل جبران، مینا میل نعیم، ایلیا ابو ماضی اور نسیم عریفہ وغیرہ تھے۔ شمال میں یہ ادبی تحریک کمزور ہونے کے بعد ”سان باؤل“ میں ۱۹۳۲ء میں ”العصبة“ کا خلد لیتے

کے نام سے ایک دوسری ادبی مجلس قائم کی گئی۔ شفیق محطوف، رشید الخوری، نصیب علیزہ وغیرہ اس کے روح رواں تھے۔ ہجری ادباء میں سے رزمیہ شاعری کے میدان میں محطوف، برادران نے افسانوی ادب میں جبران اور نعیم نے، شاعری میں ابوماضی، رشید الخوری اور شکر اللہ الجرار شعری منشور میں بریحانی وجہان نے، ترجمہ کے میدان میں یوسف الخریب ونبیہ فارس وغیرہ نے بیش بہا خدمات انجام دیں۔ مختصر طور پر تجلید و تجدید، شوق وطن، آزاد روی، شعری منشور اور فکر و تامل وغیرہ اس ہجری ادب کی اہم خصوصیات ہیں۔ (۱۹)

مصر میں ۱۹۱۹ء کا انقلاب عرب قومیت کے نظریہ کے لیے فتح مبین تھا۔ تاہم انقلاب سے لے کر ۱۹۳۹ء میں دوسری جنگ عظیم کے آغاز کا زمانہ مصر میں سیاسی پھل سارہا، حکومتیں برابر بنتی اور ٹوٹتی رہیں۔ دراصل ایک طرف تو وفد پارٹی اور شاہ کے درمیان افتداری کی کشاکش جاری رہی تو دوسری طرف سیاسی میدان میں وفد پارٹی، دوسری پارٹیوں سے ٹکراتی رہی جو ملک میں دستوری نظام حکومت کا خاتمہ چاہتی تھیں۔ آئین بننے کے بعد پہلے آٹھ سالوں میں چار بار پارلیمنٹ توڑی گئی ۱۹۳۳ء سے لے کر ۱۹۳۸ء تک سات بار عام انتخابات ہوئے لیکن کوئی بھی پارلیمنٹ اپنی چار سالہ مدت پوری نہ کر سکی۔ (۲۰)

تغیر، تبدل، آزادی اور انقلاب کی اس فضا کا اثر ادب پر بھی ہوا۔ شیخ علی عبدالرزق نے خلافت کے نظریہ پر سخت چوٹیں کیں، عقاد اور مازنی نے روایتی شاعری اور اس کے علمبرداروں خصوصاً حافظ اور شوقی کو صدف تنقید بنایا، طہ حسین نے قدیم ادبی ورثہ پر سے غلاف تقدس اتار دیا (۱۲ شعرا لجاہلی)، مغرب سے ارتباط اور کبھی بڑھنے لگا اور تہذیب و تمدن مغرب سے ہم آغوش ہونے کے لیے بالکل تیار ہو گیا، عرب قومیت کی تحریک ایک قدم آگے بڑھ کر مصری قومیت کی شکل اختیار کرنے لگی، اخبارات و رسائل کی تعداد بہت بڑھ گئی، ۱۹۳۸ء تک مصر میں دوسو کے قریب اخبار و رسائل عربی زبان میں اور تقریباً ۶۵ غیر ملکی زبانوں میں شائع ہو رہے تھے ۲۲۲ اخبارات و رسائل نے ایک طرف تو ادباء و شعراء کو دعوت سخن دی اور دوسری طرف فکر و فن کے نئے انداز کا تعارف بھی کرایا۔

دراصل عربی افسانوں و ناولوں کی حقیقی نشو و نما کا زمانہ یہی ہے۔ مغرب سے براہ راست

اتصال کے بعد خود عربی زبان میں ایسا نکتہ افسانوی ادب وجود میں آیا جو یورپی افسانوی ادب سے کسی بھی طرح کم نہ تھا۔ جدید عربی ناول کے معیار اگر محمد حسین حیکل ہیں تو جدید عربی افسانہ نگاری کے بانی آدم محمود تیسرے۔ اپنی خدا داد صلاحیتوں، مغربی خصوصاً فرانسیسی آداب کی بھرپور معلومات اور اپنے مخصوص ادبی ماحول کی وجہ سے محمود تیسرے ایسے افسانوی مجموعے شائع کر سکے جو اپنی مثال آپ ہیں۔ اسی زمانے میں ان کا افسانوی مجموعہ ما تراه العیون شائع ہوا جو اپنی حقیقت نگاری، نازک احساسات کی ادائیگی اور مضبوط پلاٹ کی وجہ سے ممتاز ہے۔ عیسیٰ عبید کے افسانوں کے مجموعہ احسان ہانہ (۱۹۲۰ء) اور ان کے ناول ”ثریا“ (۱۹۲۳ء) کا تذکرہ بھی یہاں کیا جاسکتا ہے۔ افسانہ نگاری ہی کے میدان میں محمود لاشین کا ذکر بھی ضروری ہے جن کے افسانوں کے دو مجموعے سخریۃ النای اور یھکی ان شائع ہوئے۔ جو اپنی مصری روح، کردار نگاری، حقیقت نگاری اور منظر مزاح کی وجہ سے اہمیت کے حامل ہیں۔ ۱۹۳۳ء میں ان کا ناول حواء جلد آ دم بھی شائع ہوا۔

اس عرصے میں جنگ عظیم سے پہلے پہلے شائع ہونے والے ناولوں کی تعداد گواہت دیتا ہے کہ وہ نہیں تھی لیکن جو کبھی کوششیں اس سلسلہ میں منصہ شہود پر آئیں وہ ہر اعتبار سے بھرپور فنکارانہ پختگی کی حامل تھیں اور آنے والے زمانہ کے لیے ان ناولوں نے راہ بھی متعین کر دی۔ ۱۹۳۶ء میں محمد فرید ابو حدید کا پہلا تاریخی ناول ابنتہ الملوک شائع ہوتا ہے۔ ۱۹۳۱ء میں مازنی کا ابراہیم الکاتب منظر عام پر آتا ہے جس سے رومانی ناولوں کی بنا پڑتی ہے، ۱۹۳۳ء میں توفیق الحکیم کا واقعہ ناول ہودۃ المرح شائع ہوتا ہے جس کے بعد واقعہ ناولوں کی ایک بڑی تعداد منظر عام پر آتی ہے۔ ۱۹۳۹ء میں ذینب دوبارہ شائع ہوتا ہے، ۱۹۳۹ء ہی میں طہ حسین کی سوانح الایام بھی منظر عام پر آتی ہے۔ اور ۱۹۳۷ء میں عقاد کا سادۃ اور توفیق الحکیم کا دوسرا ناول یومیات نائب فی الدیاف اور پھر ۱۹۳۹ء میں تیسرا ناول عصفور من الشرق ہمارے سامنے آتے ہیں۔

۱۹۴۰ء میں دوسری جنگ عظیم کے بعد بین الاقوامی سطح پر سیاسی سماجی ڈھانچے میں جو زبردست تغیر آیا اس کا اثر ناول نگاری پر کبھی واضح طور سے پڑا۔ نیز ۱۹۳۹ء سے لے کر

۱۹۵۲ء میں سوشلسٹ فوجی انقلاب تک کے درمیان عرصے میں ناول نگاری کے رجحان کو غیر معمولی فروغ حاصل ہوا، اس تمام عرصہ میں پیش کیے جانے والے ناولوں کا ہم ایک ساتھ جائزہ لیں گے لیکن اس سے پہلے مناسب ہو گا کہ اس دور کے سیاسی سماجی حالت پر ایک مختصر نظر ڈالتے چلیں۔

ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ۱۹۵۲ء کے بعد موجودہ سیاسی نظام سے کس قدر بے اطمینانی عوام میں پائی جاتی تھی۔ جنگ کے دوران مصر کو ۱۹۳۶ء کے معاہدہ کے تحت تمام فوجی سہولیات فراہم کرنا پڑیں۔ ملک میں مارشل لا نافذ کر دیا گیا، مینسٹروں نے اس کے خلاف زبردست مظاہرہ کیا۔ ۱۹۴۷ء میں سعد زغلول کی موت واقع ہو چکی تھی، عوامی مینسٹر تحریک نے زور پکڑ لیا تھا، وفد پارٹی کی حکومت سے عوام اور خود پارٹی کے بہت سے ارکان بری طرح بدظن ہو چکے تھے، سیاسی نظام کی بنیادیں اب تک واضح ہو کر سامنے نہیں آئی تھیں۔ اس کے علاوہ بائیں بازو کے انتہا پسندوں کے خفیہ گروپ بھی سرگرم عمل تھے۔ جماعہ اخوان المسلمین اور مصر الفتاة جیسی تنظیمیں بھی برسر کار آچکی تھیں۔ قومی تحریک میں عربیت کو مصریّت پر دوبارہ غلبہ حاصل ہو جاتا ہے۔ ۱۹۵۲ء میں عرب لیگ کا قیام عمل میں آتا ہے۔ جنگ ختم ہونے کے بعد برطانوی افواج کی مکمل واپسی اور مصر کو مکمل آزادی دیتے جانے کا مطالبہ زیادہ شدت سے کیا جانے لگا۔ بڑھتی ہوئی آبادی، بے روزگاری، مہنگائی اور غربت نے متوسط طبقہ کو پہلے ہی تباہ کر رکھا تھا، دیہاتوں سے شہروں کو آنے والے ان عوام کی زبوں حالی جنگ کے بعد اور بھی بڑھ گئی۔ عالمی پیمانے پر صنعتوں کا فروغ، متوسط طبقہ کا برسرِ اقتدار آنا، سوشلزم، کمیونزم اور جمہوریت کا غیر معمولی پھیلاؤ یہ سب وہ عوامل تھے جو مصر میں بالآخر ۱۹۵۲ء کے انقلاب کی شکل میں ظاہر ہوئے، درمیانے کے ملبہ پر جدید مصر کی بنیادیں رکھی گئیں۔ (۲۳)

۱۹۳۹ء سے ۱۹۴۹ء تک کی دہائی میں دعا دعا لکھوان، سلوی فی مہب المہج، المہابا المقدس جنوبیاً، خان الخلیلی، زقاق المسدق، بدایہ و نہایہ جیسے معیاری ناول وجود میں آئے۔ بعض اہل ادب کا خیال تھا کہ ناول نگاری کا یہ رجحان محض وقتی ہے اور اس کا سبب جنگ کی وجہ سے مغربی لٹریچر کی درآمد کا بند ہو جانا ہے لیکن ناولوں کا یہ سیرِ رواں گھٹنے کی بجائے بڑھتا ہی رہا۔ (دہائی آئندہ)

حوالے

- (۱) فاروق خورشید: فی الروایۃ العربیہ عصر التجميع، دار الشروق ۱۹۷۵ء، صفحہ ۳۱
- (۲) ایضاً: صفحہ ۷۵
- (۳) بلاد شام سے ۱۲۷۱ء مراد وہ سارا غیر منقسم علاقہ ہے جو اب چار ملکوں میں تقسیم ہو کر لبنان، سیریا، اردن اور فلسطین کے نام سے جانا جاتا ہے۔
- (۴) شرقی ضیف: الادب العربی المعاصی مصر، دار المعارف، الطبعة الثانیة، صفحہ ۹۱۔
- (۵) شرقی ضیف نے (ادب العربی المعاصی صفحہ ۲۰۸) کتاب کا یہی نام بیان کیا ہے تاہم عباس خضر (القصة القصيرة فی مصر، الدار القوسیة لطباعة والنشر، القاہرہ ۱۹۶۶ء، صفحہ ۲۳) کے مطابق اس کتاب کا نام وقائع الافلاک فی حوادث تبلیہا کہ ہے۔ عبدالحسن طہ بدر کہیں حوادث تبلیہا کہ بیان کرتے ہیں۔ اور کہیں وقائع الافلاک و تطور الروایۃ العربیۃ الحدیثہ فی مصر۔
- (۶) الادب العربی المعاصی فی مصر، صفحہ ۱۰۳
- (۷) تطور الروایۃ العربیۃ الحدیثہ فی مصر، صفحہ ۹۱
- (۸) ایضاً: صفحات ۳۳-۳۴
- (۹) P.J. Vatikiotis : The History of Egypt-From Mohammad to Sadat, Second Ed.1980, London P.224
- (۱۰) الادب العربی المعاصی: صفحہ ۱۸۰
- (۱۱) ایضاً: صفحات ۲۲۹-۲۳۰
- (۱۲) تطور الروایۃ العربیۃ الحدیثہ: صفحہ ۴۲
- (۱۳) الادب العربی المعاصی: صفحہ ۲۳۵۔

- (۱۴) ایضاً: صفحہ ۲۳۵
- (۱۵) ایضاً: صفحہ ۱۸۶
- (۱۶) ایضاً: صفحہ ۱۸۷
- (۱۷) ہاتھ کردہ کتابی شکل میں یہ ۱۹۱۳ء میں شائع ہوا، لیکن حمدی سکوت (The Egyptian Novels and its main trends" P.12) کے مطابق اس کا سن اشاعت ۱۹۱۳ء ہے۔ شوقی ضیف نے نے تطور الروایۃ العربیہ صفحہ ۳۲۲ پر اس کی طباعت اول کا سن ۱۹۱۳ء ہی بیان کیا ہے۔
- (۱۸) The History of Egypt : P. 204
- (۱۹) انورا لجنہ دی: الادب العربی الحدیث فی محرکۃ المقادمتہ والحریتۃ والتجمع ۱۸۳۰-۱۹۵۹ء، مطبع الرسالۃ، صفحہ ۲۲۳
- (۲۰) The History of Egypt : P. 295
- (۲۱) ایضاً: صفحات ۳۰۴ - ۳۰۵
- (۲۲) ایضاً: صفحہ ۲۵۰
- (۲۳) ایضاً: صفحہ ۳۱۷
- (۲۴) The Egyptian Novels and its main trends: P.143

محمد عرفان

خواجہ احمد عباس ایک نوجوان "صحافی چل بسا"

مشہور ادیب، صحافی اور فلم ساز خواجہ احمد عباس کا یکم جون ۱۹۸۷ء کو ۳۷ برس کی عمر میں ممبئی کے ایک پرائیویٹ نرسنگ ہوم میں انتقال ہو گیا، انا اللہ وانا الیہ راجعون۔ خواجہ صاحب کی وفات سے بالخصوص اردو دنیا کو جو گہرا نقصان پہنچا ہے اس کی تلافی کے لیے ایک طویل عرصہ درکار ہو گا۔

چند ہی روز قبل وہ ممبئی کے رانر نرسنگ ہوم سے صحت یاب ہو کر لوٹے تھے مگر اس رات ہی شب میں اپنے کے درد کی شکایت ہونے پر انھیں ایک بار کچھ اسپتال میں داخل کرنا پڑا جہاں وہ صبح کے تقریباً سواتین بجے اپنے خالق حقیقی سے جا ملے۔

خواجہ صاحب کا جنم ۷ جون ۱۹۱۴ء کو پانی پت کے ایک معزز خاندان میں ہوا۔ ان کے بزرگوں میں سے خواجہ علی سلطان خیاث الدین بلبن کے عہد حکومت میں ہندوستان آئے تھے، انھوں نے اپنے علم و فضل کی وجہ سے کافی عزت و منزلت پائی اور پانی پت کے قاضی مقرر ہوئے۔ اس وقت سے تقسیم ہند تک یہ خاندان پانی پت میں مقیم رہا۔ خواجہ صاحب مرحوم کے خاندان کی علمی روایت بڑی شان دار تھیں اور موجودہ علی گڑھ یونیورسٹی سے ان کا گہرا تعلق تھا جس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ خواجہ الطاف حسین حالی سرسید کے دست راست تھے۔ یہ خواجہ احمد عباس کی والدہ کے دادا تھے، خواجہ صاحب مرحوم کے والد خواجہ غلام السبطین کے علاوہ ان کے چچا خواجہ غلام الحسین اور خواجہ غلام الثقلین نے بھی علمی و ادبی حیثیت سے بہت نام پایا۔ اسی علمی خانوادے میں خواجہ احمد عباس نے ہوش سنبھالا۔ ابتدائی تعلیم پانی پت میں حاصل کرنے کے بعد وہ مزید تعلیم کے لیے علی گڑھ چلے گئے

جہاں سے ۱۹۳۳ء میں بی۔ اے کی اور ۱۹۳۵ء میں ایل۔ ایل۔ بی کی سند حاصل کی۔ اس کے بعد وہ بھتی سینچے جہاں انھوں نے اپنی باقاعدہ صافقتی زندگی کا آغاز باجے کرائیکل سے کیا۔ اس سے قبل وہ علی گڑھ کی طالب علمی کے زمانے ہی میں نیشنل کالج اور باجے کرائیکل کے نامہ نگار کے طور پر کام کر چکے تھے۔ علی گڑھ میں قیام کے دوران ہی جب کہ وہ ایل۔ ایل بی کر رہے تھے کے نام سے انھوں نے اپنا ہفت روزہ بھی جاری کیا۔

ALIGARH OPINION

خود نوشت سوانح I AM NOT AN ISLAND میں وہ اس کی اشاعت کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ میں یونیورسٹی کی پاکسی بھی اخبار کی پالیسی اور بندش سے آزاد رہ کر اس وقت کے مسائل پر لکھنا چاہتا تھا۔ ان میں ہندو مسلم اختلاف اور تنازعات کا عقلی نقطہ نظر سے مطالعہ کر کے ان کا حل تلاش کرنا سرفہرست تھا۔ گویا ان کے آزاد قلم کی ابتدا اور طالب علمی ہی میں ہو گئی تھی۔ بھتی آنے کے بعد وہ ۱۹۳۶ء سے ۱۹۴۷ء تک باجے کرائیکل سے منسلک رہے اور اسی درمیان انھوں نے صافقت کے علاوہ ادب اور فلموں کے میدان میں تجربے کرنا بھی شروع کیے۔ چنانچہ ۱۹۳۵ء میں ان کا پہلا افسانہ شائع ہوا۔ ۱۹۳۸ء میں ان کی پہلی کتاب منظر عام پر آئی اور ۱۹۴۱ء میں ان کی پہلی فلم کی نمائش ہوئی۔ اس وقت سے آج تک انھوں نے مختلف موضوعات پر کوئی تین درجن سے زیادہ کتابیں قلم بند کیں، بے شمار افسانے اور کہانیاں لکھیں اور تقریباً بارہ فلمیں بنائیں۔ وہ اردو اور انگریزی دونوں زبانوں میں لکھتے تھے۔ ان کی اکثر تصنیفات کا دنیا کی بڑی زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے۔

ان کی قابل ذکر تخلیقات میں سے چند یہ ہیں: چارول چارراہیں، دیباچے ساری رات، زعفران کے پھول، میں کون ہوں، ایک تھی لڑکی، سات ہندستانی، گیہوہارا اور گلاب، انقلاب، شیشے کی دیواریں، کہتے ہیں جس کو عشق، نئی دھرتی نئے انسان، نیلی ساری (انگریزی میں)۔

Outside India, I am not an Island, that Woman, Return of the Red Rose

دماغیں، دھرتی کے لال، نیا سنسار، مٹا، راہی، چارول چارراہیں، دو بوند پانی، آسمان محل، شہر اور سپنا، سات ہندستانی، نکسلاٹ، ہمارا گھر اس کے علاوہ انھوں نے بہت سی فلموں کے لیے کہانیاں بھی لکھیں ان میں آوارہ، مٹری ۲۰، میرا نام جو کر، بونی، برسات، رام تیری گنگا میلی

منا وغیرہ شامل ہیں۔ ۱۹۶۷ء میں وہ ہفت روزہ بلتیر سے منسلک ہوئے اور مرتے دم آزاد قلم کے تحت اس کا آخری صفحہ لکھتے رہے۔

ترقی پسند تحریک سے وابستہ ہونے کے بعد جلد ہی ان کا شمار اس تحریک کے اہم ستونوں میں ہونے لگا جس کی پاداش میں انھیں قید و بند کی صعوبتیں بھی برداشت کرنا پڑیں۔ مگر ان کی آواز کسی طرح و باقی نہ جاسکی جس میں آخر دم تک وہی جوش اور عزم تھا جو ان کے اس میدان میں داخل ہوتے وقت تھا۔

خواجہ صاحب نے ایک جگہ تحریر کیا ہے کہ لوگ مجھ پر اعتراض کرتے ہیں کہ خواجہ احمد عباس ناول یا انسا نہ نہیں لکھتا وہ محض صحافی ہے، ادب کی تخلیق اس کے بس کی بات نہیں۔ فلم والے کہتے ہیں ”خواجہ احمد عباس کو فلم بنانا نہیں آتا۔ اس کے فیچر فلم بھی محض ڈاکو میٹری ہوتے ہیں“ وہ کیرے کی مدد سے صحافت کرتا ہے، آرٹ کی تخلیق نہیں“ اس سلسلے میں انھوں نے لکھا ہے کہ:

”جہاں تک میرا سوال ہے میں نے کبھی بھی صحافت اور ادب یا صحافتی سینما اور آرٹ سینما کے درمیان فضول تفریق کی پرواہ نہیں کی ... مجھے جو کہنا ہے وہ (۵) میں ہر ممکن طریقے سے کہنے کی کوشش کرتا ہوں، کبھی بلتیر کا ”آخری صفحہ“ اور ”آزاد قلم“ لکھ کر، کبھی دوسرے اخباروں اور رسالوں کے لیے مضمون لکھ کر، کبھی افسانے کی شکل میں کبھی ناول کی، کبھی ڈاکو میٹری فلم بنا کر کبھی دوسروں کی فلموں کی کہانی یا ڈائلاگ لکھ کر، کبھی کبھی خود اپنی فلم ڈائریکٹ کر کے ... اور جو کچھ مجھے کہنا ہے وہ صرف یہی ہے کہ انسان کی اندرونی زندگی اس کے ذاتی نفسیاتی مسائل اور اس کی بیرونی، سماجی اور اقتصادی زندگی میں ایک گہرا تعلق اور رشتہ ہے۔ جو کچھ دنیا میں اس کے اپنے ملک اور اس کے اپنے سماج میں ہوتا ہے اس کا اثر اس کے اپنے کردار اور افعال پر پڑتا ہے جیسے جیسے دنیا، سماج، ملک کا اقتصادی سیاسی اور سماجی نظام بدلتا جاتا ہے اسی طرح انسان بھی بدلتے رہتے ہیں“

اپنے اس مشن میں وہ عمر بھر اس قدر جوش اور نین دہی سے مصروف رہے کہ اپنے آپ کو آخر تک بوڑھا ماننے پر تیار نہ تھے اور اس بات کا وہ اپنی خود نوشت سوانح میں جا بجا ذکر کرتے ہیں،

منال کے طور پر وہ ایک جگہ یوں لکھتے ہیں:

”میں نہیں جانتا کہ یہ فخر کی بات ہے یا شرم کی، لیکن ہے یہی کہ میں ایک قسم کا پیٹر پان (PETER PAN) ہوں، وہ لڑکا کہ جس نے بڑا ہونے سے انکار کر دیا تھا۔“

ایک اور جگہ وہ لکھتے ہیں:۔

”میں اب بھی چلتی ٹرینوں اور بسوں سے کوونا پسند کرتا ہوں۔“

ایک دوسری جگہ وہ اس کی وضاحت کرتے ہیں کہ دکھ بعض دیگر پیشوں کی مانند صحافت بھی نوجوانوں کا پیشہ ہے اس لیے کہ صحافی جن حالات میں کام کرتا ہے اور جن حالات سے دوچار ہوتا ہے وہ انتہائی ہیجان نفس کا باعث ہونے ہیں، وہ ہر آن مضطرب اور متلاشی رہتا ہے، اس کی زندگی ہر لمحہ خطرات سے گھری رہتی ہے اور ان کا مقابلہ کرنے بلکہ ان خطرات پر خود حملہ کرنے کے لیے بھی اس کا نوجوان رہنا ضروری ہے۔ اسی تہام سجاگ دور میں اسے بڑھا ہونے کا موقع ہی کہاں ملتا ہے۔

یہی معاملہ خواجہ احمد عباس کا بھی تھا جو آخر دم تک ایک مجاہد کی طرح میدانِ صحافت میں ڈٹے رہے اور ژاں پال سارتر کے نغظوں میں ادب میں زندگی کو آئینہ دکھا کر انقلاب لانے کا کام کرتے رہے، سماجی حقیقتوں کا انکشاف اور ان کی پردہ دری کرتے رہے۔

افسوس کہ میدانِ صحافت کا یہ بوڑھا مرد مجاہد جس نے بوڑھا ہونے سے صاف انکار کر دیا تھا اپنی جوانی میں ہی اس دنیا سے چلا گیا — ہاں جوانی میں، اس لیے کہ اپنے عمل اور فکر دونوں اعتبار سے وہ جوان تھا۔ معلوم نہیں اس کے جانے سے جو خلا پیدا ہو گیا ہے وہ کب تک بھر پائے گا، اور بھرے گا بھی نہیں!



قیمت: فی شمارہ

دو روپے

جامعہ

سالانہ قیمت

۲۴ روپے

شمارہ ۵

بابت ماہ اگست ۱۹۸۷ء

جلد ۵

فہرست مضامین

- | | | |
|----|------------------------------|---|
| ۳ | ضیاء المحسن فاروقی | ۱۔ شذرات |
| ۷ | جناب محمد فیضان بیگ | ۲۔ عربی ناول نگاری
ایک عمومی جائزہ (۲) |
| ۲۷ | پروفیسر سید جعفر رضا بلگرامی | ۳۔ ہمارے عہد کا مزاج |
| ۳۲ | ڈاکٹر منشاء الرحمن خاں منشاء | ۴۔ سوز کے نغمات |
| ۳۴ | جناب عمر الہی جامعی | ۵۔ ڈاکٹر ذاکر حسین سے ایک ملاقات |
| ۳۷ | محمد عرفان | ۶۔ تبصرہ و تعارف |

خاتون اسلام

اسلام ادب جریڈ سائنس

مجلس ادارت

پروفیسر علی اشرف
پروفیسر مسعود حسین
ڈاکٹر سلامت اللہ
ضیاء الحسن فاروقی

مدیر

ضیاء الحسن فاروقی

مدیر معاون

عبداللطیف اعظمی

خط و کتابت کا پتہ

ماہنامہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

طابع و ناشی: عبداللطیف اعظمی۔ مطبوعہ: بریلی آرٹ پریس۔ پتہ دی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۲

شذرات

پہلے جب کبھی فرقہ دارانہ فسادات ہوتے تھے تو کسی وقتی جذباتی واقعے سے متاثر ہو کر دو فریقے کے کچھ لوگ باہم لڑ بیٹھتے تھے، ایک دوسرے کی جان و مال کو تھوڑا بہت نقصان پہنچاتے تھے، اور پھر لائینڈ آرڈر کی مشینری ان پر اسی دن یا زیادہ سے دو تین دن میں قابو پا لیتی تھی، اور پھر دونوں فرقوں کے لوگ باہم مل جل کر زندگی کے کاروبار میں لگ جاتے تھے کہ درحقیقت قدرت کے مخفی ہاتھوں نے ساتھ ساتھ رہنا ان کا مقدر بنا دیا ہے، یہ جو لوگ فرقہ دارانہ بنیادوں پر ایک دوسرے کا ناحق خون بہاتے ہیں، تو گویا وہ تقدیر الہی سے جنگ کرتے ہیں، اور اس طرح وہ نہ صرف اپنا، اپنی سماج اور اپنے ملک کا امن خارت کرتے ہیں بلکہ اپنے قلب کو بھی سیاہ کرتے ہیں۔

لیکن اب فرقہ دارانہ فساد منصوبہ بند طریقے پر ہوتے ہیں، شروع ہوتے ہیں تو ہفتوں ان کا سلسلہ چلتا ہے، اور لائینڈ آرڈر کی مشینری کے کچھ کل پرنے بھی کہیں کہیں اس میں ملوث نظر آتے ہیں، اب تو صورت یہ ہو گئی ہے کہ فرقہ دارانہ فساد جو شہروں اور بڑے قصبوں میں ہوا کرتے تھے، گاؤں کی پُر امن فضا کو بھی، اپنی لپیٹ میں لے لیتے ہیں، اور مختلف فرقوں کی صدیوں کی دوستی، مل جل کر زندگی بسر کرنے کی شریعت اور روایت، اور بھائی چارہ کے جذبے کو ختم کرتے دکھائی پڑتے ہیں، فساد ایک جگہ پر کیا جاتا ہے، لیکن منصوبہ بندی اس طرح کی جاتی ہے کہ دور دور تک کے دیہی و شہری علاقوں پر ہفتوں خوف و ہراس اور ایک دوسرے سے متعلق بے اعتباری کی فضا طاری رہتی ہے، اور ہندو، مسلمان، سکھ سب ایک

دوسرے کو دوستی اور محبت کی نظر سے نہیں، بلکہ عداوت و نفرت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ کوئی کسی کو انسان نہیں سمجھتا، عام طور پر یہ سمجھنے لگے ہیں کہ اس سرزمین پر ہندو، مسلمان، سکھ اور عیسائی بستے ہیں، انسان نہیں بستے، اور چلیے تھوڑی دیر کے لیے اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ اس دنیا میں صرف ہندو، مسلمان، سکھ اور عیسائی وغیرہ ہی بستے ہیں، تو یہ کس مذہب یا قانون اخلاق نے کہا ہے کہ یہ ہندو، مسلمان اور سکھ عیسائی وغیرہ امن و محبت سے نہ رہیں، ایک دوسرے کے دشمن بن کر رہیں۔

میرٹھ میں اپرہل میں جو فرقہ دارانہ فساد شروع ہوا تھا، اور جو آگ لگی تھی اس کا دھواں ابھی تک اٹھ رہا ہے، اور کسی کسی دن اس کی چنگاری پھر بھڑک اٹھتی ہے، یہ سلسلہ جاری ہے، ایسے فساد منصوبہ بند طریقے پر شروع ہوتے ہیں اور فساد کی ایک خاص مقصد اور ایک خاص ہیج پر اُنھیں جاری رکھتے ہیں۔ ہم ویش شہر دہلی کے پُرانے علاقے میں بھی یہی صورت حال پیدا ہو چکی ہے، کچھ لوگ ہیں جو شاید اپنے سیاسی مقاصد کے لیے چاہتے ہیں کہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں تناؤ کی صورت قائم رہے، اور راجہ صانی میں منافرت اور افراتفری کی فضا رہے گی، تو اس سے پورا ملک متاثر ہو گا اور ان کے اس گھناؤنے مقصد کو تقویت ملے گی۔ اب ایسا بھی نہیں کہ انتظامیہ کو جس کے پاس انٹیلی جنس، مطلع ہونے اور باخبر رہنے کے وسائل پہنچا ہوں، اس کی خبر نہ ہو کہ دفتروں اور لائینڈ آرڈر قائم رکھنے کی ذمہ دار ایجنسیوں وغیرہ میں ایک ایسا گروہ پیدا ہو گیا ہے جس کی دطن دشمن سیاسی فرقہ داریت کے ان عناصر سے گہری ساز باز ہے جو ملک میں جمہوریت اور سیکولرزم کو ختم کر کے ایک خاص طرز کار راج قائم کرنا چاہتے ہیں۔ یہ عناصر پہلے بھی تھے لیکن ایسے مضبوط اور منظم کبھی نہ تھے اور جمہوری اداروں کی حمایت جن بنیادوں پر اٹھ رہی تھی وہ ان سے بہت مضبوط تھیں، خیال تھا کہ ملک کے ترقیاتی منصوبوں کے نتائج سامنے آئیں گے تو فرقہ داریت اور علاقائیت وغیرہ پر مبنی چھوٹی چھوٹی رونا داریاں خود بخود کمزور ہو کر ختم ہو جائیں گی، اور ملک واپل ملک کے سامنے بڑے قومی اور عالمی مقاصد ہوں گے۔ لیکن یہ سب باتیں خواب و خیال ثابت ہوتی نظر آتی ہیں،

ہمیں یاد پڑتا ہے کہ ملک میں بڑھتی ہوئی فرقہ واریت کی طرف توجہ دلانے پر جو رفتہ رفتہ منصوبہ بند شکل و صورت اختیار کی جا رہی تھی، ہماری سابق وزیراعظم مسٹر اندرانگاندھی نے پارلیمنٹ کے ایک ممبر سے کہا تھا کہ ملک میں تعلیم کی اشاعت کے ساتھ فرقہ واریت کمزور ہوتی جائے گی اور بالآخر ختم ہو جائے گی، اس وقت معاً دو خیال ہمارے ذہن میں آئے تھے، ایک یہ کہ کاش ہمیں یہ خبر ہوتی کہ قوم کے بچے اور نوجوان، اسکولوں اور اسکولوں کے باہر گھروں، مکلوں، میدانوں اور پارکوں میں کس قسم کی تعلیم حاصل کر رہے ہیں، اور یہ کہ بالآخر اس تعلیم کے کیا نتیجے نکلیں گے، دوسرے یہ کہ کیا اس صدی کے تیسرے دہے میں جرمنی اور اطلی میں تعلیم نہ تھی؟ اور آج خود ہمارے ملک میں؟ افسوس ہے کہ تعلیم یافتہ طبقہ ہی کی خاصی بڑی تعداد میں فرقہ واریت، تعصب و تنگ نظری اور غلٹ پسندی نے ٹھہر کر لیا ہے۔ تعلیم ایسی اور تعلیم یافتہ حضرات کا انحطاط اگر ایسا ہو، تو پھر ملک کے مستقبل کا رنگ کیا ہو گا؟

ملک نے کانگریس کے جھنڈے تلے آزادی حاصل کی، اسی کے مقتدر رہنماؤں نے ہمیں جمہوری دستور تیار کر کے دیا، اسی نے آزادی کو باقی رکھنے، اور ہر روز آزادی کی نئی نئی برکتوں سے مستفید ہونے کے لیے جمہوری اداروں کی بنیاد رکھی اور سیکولر جمہوریت کی ایک عمارت تعمیر کی، اسی کی حکومتوں نے تعمیری منصوبے بنائے اور ان کے نفاذ کے لیے کوششیں کیں، ملک نے معاشی و سیاسی طور پر ترقی کی، دنیا میں اس کا نام اونچا ہوا اور بین الاقوامی اداروں اور انجمنوں نے اہم معاملات میں اس سے قیادت کی امیدیں قائم ہیں۔ لیکن پھر رفتہ رفتہ امید کی یہ صورت حال ناامیدی کی کیفیت میں بدلنی شروع ہوئی اور آج کانگریس اور کانگریس حکومتوں کا جو حال ہے، وہ ہمارے سامنے ہے۔ کانگریس ملک، سب سے بڑی جماعت پہلے بھی تھی اور اب بھی ہے، لیکن پہلے عوام سے اس کا جو رابطہ تھا، وہ بہت کمزور ہو گیا ہے، پہلے اس کی جمہوری روح میں ایک نشاط کی نیت تھی، اب یہ روح مضمحل ہو گئی ہے، اور اس کا اضمحلال درحقیقت ملک کا

اضملاں، اور اس کے جمہوری مزاج کا زوال، ملک میں جمہوریت کا زوال ہے۔ کانگریس دوسری سیاسی جماعتوں کے مقابلے میں اب بھی خاصی مضبوط ہے، اور صحیح معنوں میں اس کی مستحکم کل ہند حیثیت مستند اور مستم ہے، لیکن اس سب کے باوجود اس وقت کانگریس والوں کے آپس کے اختلافات کچھ ایسے بھونڈے طریقے سے ابھر کر حوام کے سامنے آ رہے ہیں کہ اس جماعت کی صحت و سلامتی پر شبہ ہونے لگا ہے، اور شبہ کیا بلکہ یقین ہو چلا ہے کہ اندر سے کانگریس کمزور اور کمزور ہو رہی ہے، اس کی قیادت میں ملک میں پبلک لائف کا جو ایک اونچا معیار قائم ہو گیا تھا، وہ اب دور دور تک عموماً نظر نہیں آتا۔ ملک کی سب سے بڑی سیاسی جماعت کا جس کی ایک عظیم اور تابناک تاریخ ہے، جب یہ حال ہو تو حالات کی تاریکیاں اور دہیز ہوتی محسوس ہوتی ہیں۔ بس اگر کچھ امید بندھتی ہے، اور واقعی بندھتی ہے، تو اس ہدایت سے کہ اللہ کی رحمتوں سے مایوس نہیں ہونا چاہیے، اس خیال سے کہ بنیادی طور پر فطرت انسانی نیک ہے، اور اس بات سے کہ ابھی ملک میں اور خود کانگریس میں ایسے اور اچھے لوگ موجود ہیں جنہیں زریاں اور زریاں کاری کا احساس ہے، اس تاریخی سیاسی جماعت میں دو گروہوں نے آپس کے اختلافات اور باہمی آویزش کو جو بڑی حد تک خود غرضیوں پر مبنی ہیں، حق و باطل کی جنگ قرار دے دیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس کا اصل فیصلہ عام خبتا کو کرنا ہے اور وہ اس طرح کہ عام جمہوری اقدار اور جمہوری اصول و طریقہ کار کا لحاظ کرتے ہوئے وسط مدتی انتخابات کے ذریعہ ملک کے حوام کو اس کا موقع دینا چاہیے کہ وہ آخری فیصلہ کریں۔ ہمارا خیال ہے کہ کانگریس نے اگر حوام پر اعتماد کیا تو حوام بھی اسی کو اپنے اعتماد کا مستحق قرار دیں گے۔

محمد فیضان بیگ

عربی ناول نگاری ایک عمومی جائزہ

(۲)

اس دور کے ناولوں کو ہم ان میں کسی ایک خاص رنگ کے غلبہ کی بنیاد پر، رومانی، واقعاتی اور تاریخی ناولوں کے تین ابواب میں تقسیم کر سکتے ہیں: (۲۵)

۱۔ رومانی | محمد حسین ہیکل کا ناول زینب جس کا ہم تذکرہ کر چکے ہیں اور جولائی ۱۹۲۹ء میں دوبارہ شائع ہوا، ایک رومانی ہی ناول تھا۔ ابراہیم عبدا لقادر المازنی کا ابراہیم عبدا کاتب ۱۹۳۱ء میں منظر عام پر آتا ہے (۲۶) مازنی نے بھی گورنر مرہ کی زندگی ہی کو موضوع بنایا ہے لیکن انھوں نے سماجی تجزیہ کے بجائے اپنے کرداروں اور حقائق کے نفسیاتی تجزیہ پر زیادہ زور دیا۔ اور مغرب کے نفسیاتی ناول نگاروں کی پیروی کی کوشش کی ہے۔

اس باب میں محمود تبور، عیسیٰ عبید اور طاہر لاشین کا تذکرہ بھی کیا جاسکتا ہے۔ محمود تبور نے ۱۹۲۸ء میں دجب آفندی اور پھر ۱۹۳۳ء میں الاطلال شائع کی۔ اس سے قبل عیسیٰ عبید کی توتیا ۱۹۲۲ء میں شائع ہو چکی تھی۔ گویہ تینوں ادیب افسانہ نگاری کے میدان میں زیادہ مشہور ہیں اور تبور اور عیسیٰ عبید کے یہ ناول افسانوی کے مجموعوں کے ساتھ ہی شائع ہوئے ہیں۔ لیکن ان کی بنیاد کسی خاص موقف یا مخصوص احساس پر نہیں۔ دوسرے ان کی ضخامت کو دیکھتے ہوئے بھی ہم ان کو افسانہ نہ مان کر ناول ہی کہیں گے (۲۷) ان ناولوں میں سماج کے صرف خارجی مظاہر کی تصویر کشی کی گئی ہے۔ اپنے معاشرے کے بارے میں ایک عمیق احساس کی کمی ہم کو صاف طور

سے محسوس ہوتی ہے۔ کردار دجب آفندی اور شرچا میں عام معاشرہ کے ہیں اور اطلاق میں ماحول و کردار سب اونچے طبقہ کے ہیں۔ کرداروں کے گہرے نفسیاتی تجزیہ پر ان کی زیادہ توجہ ہے۔ اسی وجہ سے ہم نے ان کو رومانی ناولوں کے خانہ میں رکھا ہے۔ طاہر لاشین کی حواء بلا آدم کو ۱۹۳۷ء میں علیحدہ ناول کی شکل میں شائع ہو گئی تھی لیکن طاہر لاشین کی افسانہ نگاری میں زیادہ شہرت ہونے کی وجہ سے ان کا یہ ناول ناقدین کی نظروں میں نہ آ سکا ورنہ جدید فنی خصوصیات کے لحاظ سے یہ کافی نکھل ہوا ہے۔ ناول میں طاہر لاشین نے متوسط طبقہ کے تعلیم یافتہ لوگوں کے مسائل اور یاس و امید کی موضوع بنایا ہے۔ ۱۹۳۰ء میں انھوں نے ریتو د لیسکی کے ناول کا اندراج ادبی کے نام سے ترجمہ کیا تھا، اس کا اثر بھی ان کے اس ناول میں محسوس ہوتا ہے۔ (۲۸)

۱۹۳۹ء میں محمود تیمور کا ایک اور ناول نداء المجهول شائع ہوا۔ کہانی کا ماحول لبنان ہے۔ شرفیت کی روح سارے قصہ پر عادی ہے۔ ماحول، کردار اور جذبات کا واقعاتی تجزیہ کیا گیا ہے۔ (۲۹)

جنگ عظیم ثانی کے بعد طحسین بھی ناول نگاری کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ اس باب میں ان کے دهاء الكروان مطبوعہ ۱۹۴۹ء کا ذکر کیا جاسکتا ہے (۳۰) جس میں مصر کے کسانوں مزدوروں اور ملازم پیشہ لوگوں کے مختلف طبقوں اور تعلیم و تربیت کے مسائل کے ذکر کے ساتھ ساتھ، بنیادی طور پر ضمیر اور نفس، فرد اور جماعت کے درمیان ہونے والی رسہ کشی کو دکھایا گیا ہے۔ (۳۱)

اس صدی کی چوتھی دہائی کے آخر اور پانچویں دہائی کے شروع میں رومانی رجحان کو کافی وسعت حاصل ہوئی ہے اس زمانہ میں شائع ہونے والے رومانی ناولوں میں یوسف السبائی کے انی دا حلتہ (۱۹۵۰ء) اور محمود عبد الحلیم عبد اللہ کے شمس الخلیف (۱۹۵۲ء) کا بطور نمونہ تذکرہ کر سکتے ہیں۔

مجموعی طور پر جائزہ لینے کے بعد یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس دور کے شروع میں لکھے جانے والے رومانی ناولوں کا معیار بعد کے ناولوں سے نسبتاً بلند تر ہے تاہم رومانی ناولوں

میں پائے جانے والے عام نقائص سے یہ ناول بھی خالی نہیں ہیں۔ دوسرے عام سماجی حالات کی جھلک بھی ہم کو سب ہی ناولوں میں ملتی ہے۔ سوائے ابراہیم الکاتب اور ذوالجھول کے، سبھی ناولوں کا ماحول وہی ہے۔ اسی لیے شوقی ضیف نے ان تمام ناولوں کو دروانی ناولوں کا نام نہ دے کر ”تجرباتی ناول“ اور ”آبِ بیتی کے ناول“ دو قسموں میں تقسیم کیا ہے (۳۲)۔ ان ناولوں میں پیش کیے جانے والے اکثر کردار بھی ابدی نہ بن سکے۔ صرف حامد (زینب)، اور ابراہیم (ابراہیم الکاتب) دو کردار ایسے ضرور ہیں جو غاری کے ذہن میں محفوظ رہ جاتے ہیں۔ ۵۲ء کے بعد کے دروانی ناولوں میں انقلاب کا اثر ہے اور محبت کے تقصوں کے ساتھ ساتھ سیاسی واقعات پر تبصرہ بھی ملتا ہے۔

(دس باغی - احسان) (۳۳)

اس دور کے ناولوں کا دوسرا اہم دھارا تاریخی ناولوں کا ہے۔ عربی میں تاریخی ناولوں کی بنیاد تو جورجی زیدان کے اسلامی تاریخی ناولوں کے بعد ہی پڑ گئی تھی تاہم اس دور میں چند عوامل کی بنا پر تاریخی ناولوں کے رجحان کو حیاتِ نو نصیب ہو گئی۔

مصر کی عرب قومیت کی تحریک کو مصری قومیت میں بدلنے کی کوششیں کافی پہلے شروع ہو چکی تھیں۔ اس سلسلہ میں مسر کی عظمت کے ڈانڈے قدیم فرعونی تاریخ سے ملانے کا کام عقاد اور سلامہ موسیٰ اور دوسرے بہت سے ادیب کر رہے تھے۔ ادھر ۱۹۲۲ء میں آثارِ قدیمہ کی کھدائی کے دوران فرعونی دور کے در دستِ لاشانات کے انکشاف نے اس رجحان کو مزید قوت بخشی (۳۴)۔ اس مکتبِ فکر کا اثر ہم کو اس دور کے شعراء و ادباء کی بہت سی تخلیقات میں ملتا ہے۔ فرعونی تاریخ پر بہت سے ناول اس دور میں وجود میں آئے۔

مجموعی طور پر فرعونی تاریخ کے احیاء کی کوشش بہت زیادہ کامیاب نہ ہو سکی۔ کچھ تو اس تحریک کے ردِ عمل میں، کچھ جورجی زیدان کے اتباع میں، اسلامی عربی تاریخی ناولوں کی بھی ایک اچھی خاصی تعداد سامنے آئی۔ عرب قومیت کے احیاء کی تحریک اور پھر ۱۹۴۵ء میں عرب لیگ کے قیام سے بھی اس رجحان کو بہت بڑھا دیا۔

محمد فرید ابو حدید کی انتہا الملوک ۱۹۲۶ء میں ہی سامنے آچکی تھی۔ اس کے بعد ایامِ جاہلیت کے عرب کرداروں ہی کو لے کر انھوں نے کئی اور ناول پیش کیے۔ ۱۹۳۹ء میں

مجلد سید داہدہ، ۱۹۴۰ء میں، الملک الضلیل، ۱۹۴۱ء میں ذنوبیا پھر ۱۹۴۶ء میں ابو الفوارس غفرلہ اور آخر میں ۱۹۵۱ء میں الفوارس المروری عربی کے بہت ہی عمدہ تاریخی ناولوں میں شمار ہوتے ہیں۔ ابوحدید کا ۱۹۵۵ء میں شائع ہونے والا ناول ان الشعب البتر واقعاتی سماجی ناول ہے، انھوں نے اپنی تخلیقات کے ذریعہ عربی کے تاریخی ناولوں کو فنی پختگی کی چوٹی پر پہنچا دیا۔ بستر پلاٹ کے علاوہ ہزاروں کی ذہبا کا گہرا مطالعہ ان کے خاص وصف ہیں۔ اس سلسلہ میں محمد سعید العریان کا علی باب ذویلتہ (۱۹۴۷ء) اور علی احمد باکثیر کا الشاثر الاحمر (۱۹۴۹ء) بھی قابل ذکر ہیں۔ ان کے علاوہ علی الجارم کے عرب شعراء مثلاً متنبی، ولید وغیرہ پر مبنی ناولوں کا تذکرہ بھی اس ضمن میں ضروری ہے جن میں الشاعرا لطوح اور خاتمة المطاف (۱۹۴۷ء) مرحح الولید (۱۹۴۸ء) اور پھر سیدات الفضود (۱۹۴۹ء) شامل ہیں۔ فرعون تاریخ پر مبنی ناولوں میں خاص طور پر نجیب محفوظ کے تینوں تاریخی ناول عبث القدر (۱۹۳۹ء) د۱ و بیس (۱۹۴۳ء) اور پھر کفاح طیبہ (۱۹۴۴ء) بہت اہم ہیں۔ اس کے علاوہ محمد عوض محمد کا سنوچی اور عادل کامل کا ملک من شعاع بھی قابل ذکر ہیں۔

۱۹۵۲ء کے انقلاب سے پہلے شائع ہونے والے تاریخی ناولوں میں ہی علی احمد باکثیر کے سیرۃ شجاع اور الستار کے قلعة الابطال کو بھی شامل کیا جاسکتا ہے۔ ۱۹۵۲ء کے آتے آتے فرعون تاریخ ناولوں کا یہ رجحان ختم ہو جاتا ہے۔ کچھ تو یہ ناول نکاراب سماجی ناولوں کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں اور کچھ عرب لیگ کے قیام اور انقلاب کے اثرات بھی اس میں کام کرتے ہیں۔

مجموعی طور پر تاریخی ناولوں میں بعد کے دور کے ابوحدید وغیرہ کے ناول زیادہ جاندار ہیں۔ تاریخی ناول چاہے اسلامی عرب تاریخ پر ہوں یا فرعون، خلعت رفتہ کے گن گنا، اور دور حاضر کے واقعاتی سماج سے ان کی چشم پوشی ان کی مشترکہ خصوصیت ہے۔ لیکن دوسری طرف یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ان میں سے اکثر ناولوں کا مرکزی فکر، اگر دیکھا جائے تو بالواسطہ طور سے، معاصر سماجی حالات پر اظہار خیال ہی ہے۔ ان میں سے زیادہ تر میں صرف تاریخی واقعات

کو جمع کر کے پیش کر دیا گیا ہے ملف من شعاع اور الوعاء المہری میں کرداروں کا نفسیاتی تجزیہ بھی نظر آتا ہے۔ صرف نجیب محفوظ کا کفاح طیبہ ایسا ہے جس میں تاریخ اور نفسیات کا متوازن تناسب ہم کو ملتا ہے (۳۵)

۱۹۵۱ء میں محمد فرید ابو حدید کے الوعاء المہری کے بعد عربی ناولوں کا یہ رجحان زوال پذیر ہو گیا۔

۳۔ واقعاتی | یہ اس دور کا سب سے زیادہ طاقت ور اور اہم ترین رجحان تھا۔ یہ واقعاتی رجحان جو دوسری اور تیسری دہائی کے قومی تحریک کے ماحول میں نمودار ہوا تھا بہت مقبول عام ہوا اور اس میں وہ شاہ کار تخلیقات پیش کی گئیں جن کی بنیاد پر عربی کا افسانوی ادب دوسرے کسی بھی ترقی یافتہ ادب کی ہمسری کرنے کے قابل ہو گیا

لجنة التأليف والترجمة والنشر، مكتبة الهلال، اور دار المعادف جیسے مکتبات پھر ٹھیکر اور اس کے بعد سینما نے ناول کی نشر و اشاعت میں اہم کردار ادا کیا۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد ساری دنیا میں موجودہ معاشرتی ڈھانچے سے بیزاری، سوشلزم جیسی عوامی تحریکوں کے فروغ اور سماجی حقیقت نگاری (خصوصاً روسی ادیبوں کی) کے اثرات سے واقعاتی تو کیا، رومانی اور تاریخی ناول بھی محفوظ نہ رہ سکے۔ یہ اثرات ان ناولوں کے مطالعہ کے دوران نہایت واضح طور سے ہمارے سامنے آئے ہیں۔

یوں تو اس صدی کے شروع ہی میں عیسیٰ عیید جیسے ادیبوں نے غیر حقیقی وغیرہ واقعاتی رجحانات پر تنقید کرنا شروع کر دی تھی (۳۶) اور سماجی افسانوں کے کئی بہترین نمونہ بھی شائع ہو چکے تھے لیکن باقاعدہ طور پر سماجی حقیقت نگاری کا آغاز ہم کہہ سکتے ہیں کہ ۱۹۳۳ء میں توفیق الحکیم کے ناول عودۃ الروح سے ہوا۔ یہ پہلا ناول تھا جو ہر طرح سے کسی بھی یورپی تخلیق سے آنکھیں

ملا کر بات کر سکتا تھا۔ توفیق کا دوسرا ناول ۱۹۳۷ء میں یومیات نائب فی الاسراف کے نام سے شائع ہوا عودۃ الروح میں بھی انھوں نے اپنے ذاتی تجربات ہی کو بنیاد بنا یا ہے دو حصوں پر مشتمل اس ناول میں ماحول ۱۹۱۹ء کے انقلاب سے ذرا پہلے کا ہے اور پھر دوسرے حصہ میں خود انقلاب برپا ہونے دکھایا گیا ہے۔ فرعون فی روح کی جھلک بھی واضح طور سے ہم کو

اس میں ملتی ہے یومیہ نائیب فی الادبیات میں مصری دیہات اور اس میں پھیلی ہوئی
جہالت و توہم پرستی کی بڑی سچی اور واقعی تصویر کشی ہے۔ ۱۹۳۸ء میں ان ہی کی عصمور
من الحشوق اور پھر ۱۹۴۲ء میں حلاو الحکیم منظر عام پر آتی ہیں۔ وحدتِ حادثہ میں کچھ کمی کے باوجود پرانی قدروں
اور اخلاقیات کی بہترین نمائندگی ہے۔ ۱۹۴۴ء میں ان کا ناول الباط المقدس شائع ہوتا
ہے۔ اس کے بعد یہ ڈراما نگاری کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں۔ (۳۷)

سماجی ناولوں کے اس عام رجحان نے عقاد اور طاحسین جیسے ادیبوں اور ناولوں کو بھی
اپنی طرف متوجہ کر لیا۔ ۱۹۳۵ء میں عقاد کی سادۃ منظر عام پر آتی ہے ۳۸ء لاکرچران کا منطقی
اسلوب اور استدلالی طرزِ تحریر اس میں بھی غالب ہے۔ طاحسین کی شجوقۃ البسوس (۱۹۴۲ء)
(۳۹) میں مصر کے غریب طبقہ کے ایک خاندان کی تین پٹریجیوں پر بدلتے ہوئے حالات اور افکار و
اقدار کا اثر کافی خوبصورت انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ احوال ۱۹ ویں صدی کے اواخر اور ۲۰ ویں
صدی کے شروع کے ایک مذہبی گھرانے کا ہے۔ اسی کے ساتھ عام غریب خاندان کی خستہ حالی
کی بھی تصویر کشی کی گئی ہے۔ ۴۰ء، عربی میں لادایۃ اجیال Novels of Generation

کی یہ پہلی کوشش تھی جس کی کامل ترین شکل ہم کو نجیب محفوظ کی ثلاثیہ میں نظر آتی ہے (۴۱)
محمود تیور نے جو اپنی سماجی حقیقت نگاری میں فرانسیسی اور روسی ادیبوں سے متاثر تھے
اور اس سلسلے میں ان کے انسانوں کے کئی مجموعہ بھی شائع ہو چکے تھے، اس میدان میں کئی ناول بھی
پیش کیے۔ کالیو بائو نوا فی خان الخلیلی (۱۹۴۶ء) کو بنیادی طور پر ایک خیالی قصہ ہے مگر اس میں
عام انسانی سماج کی تصویر پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ مزاح کا عنصر سارے قصہ میں جاری و ساری
ہے۔ سلوی فی مہب الریح (۱۹۴۷ء) ایک ایسی لڑکی کا قصہ ہے جس کو اپنی معاشی مجبوریوں کی
وجہ سے غلط راہوں پر چلنا پڑتا ہے۔ اونچے طبقہ کی طرزِ زندگی کا بھی واقعی تجزیہ کیا گیا ہے (۴۲)
جنگِ عظیم دوم کے بعد مطلعِ ادب پر تین نئے تارے نمودار ہوتے ہیں۔ وہ ہیں عادل کامل
نجیب محفوظ اور عبد الحمید جردۃ السمار ۱۹۴۹ء میں عادل کامل نے ملیم الکبر لکھ کر ادبی اکادمی کو
انعام کے لیے پیش کیا تھا لیکن اکادمی نے اس کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ اس کے بعد عادل
کامل ناول نگاری سے بیزار ہو گئے۔ ملیم الکبر دیکھنے سے اتنا اندازہ ضرور ہوتا ہے کہ عادل کامل

کی صلاحیتوں کو اگر ابھرنے کا موقع ملتا تو وہ ایک معیاری ناول نگار ہو سکتے تھے۔ رہا یہ سوال کہ آیا عادل کے اس ناول کا اثر نجیب پر بھی پڑا؟ تو اس سے ایک دم انکار کرنا مشکل ہے۔ دونوں ہی ناول جنگار دوست تھے۔ دونوں کا ادبی ماحول ایک تھا، انگریزی ادب و تہذیب سے بھی دونوں ہی متاثر تھے، سماج کی نا انصافیوں اور ظلم و ستم کے خلاف آواز اٹھانا دونوں ہی کا نصب العین تھا، اس لیے اگر نجیب نے کامل کا اثر قبول کیا ہو تو یہ بات کچھ بعید از قیاس نہیں ہے، تاہم نجیب کی فنکارانہ صلاحیتیں عادل کامل سے بہت آگے ہیں۔ رہے سمارتوان کا اصل کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے نجیب کے ناولوں کی طباعت و اشاعت کا کام سنبھالا اور ناول نگاری میں ان کا درجہ ان دونوں ہی سے کم ہے۔ ۱۹۳۹ء میں فرعون نارتخ پر ان کا ایک ناول احسن شائع ہوا تھا پھر یہ حقیقت نگاری کی طرف متوجہ ہوئے۔ ۱۹۴۸ء میں فی نافلتہ الزمان پیش کی جو عربی میں روایت اچیل کی دوسری مثال ہے۔ پھر ۱۹۵۲ء میں ان کی المشادع الجدید ہمارے سامنے آتی ہے۔ فنی اخبار سے ان کے ناول کچھ بہت زیادہ گراں قدر نہیں ہیں، مگر دار بھی بہت حد تک خیر واضح ہیں اور صرف واقعات کو اکٹھا کر کے پیش کر دیا گیا ہے۔ (۴۳)

اس میں کوئی دو رائے نہیں کہ اس دور کے بہترین سماجی ناول نگار نجیب محفوظ ہیں۔ ان سے عربی ناول نگاری کا ایک بالکل نیا عہد شروع ہوا ہے۔ ناول نگاری کے فن کو انھوں نے کمال کی چوٹیوں پر پہنچا دیا۔ اپنے ناولوں میں نجیب نہ تو مرکزی خیال سے ادھر ادھر بٹکتے ہیں، نہ ہم کو ان میں بعید از قیاس اتفاقات ملتے ہیں، نہ یہ کوئی ہمراہ راست نتیجہ پیش کرتے ہیں نہ ان کے پلاٹوں اور کرداروں میں عدم تناسب و عدم توازن ملتا ہے۔ ماحول اور کردار بالکل جیتے جاگتے اور بہت جاندار ہوتے ہیں، اس سب کے علاوہ دوسرے بہت سے اہم ناول نگاروں اور افسانہ نگاروں کے برخلاف، نجیب فصیح زبان استعمال کرنے کے سلسلہ میں نہایت محتاط ہیں۔ ویسے تو نجیب کے سماجی رجحان کی جھلک ان کے تاریخی ناولوں ہی سے نظر آتی شروع ہو گئی تھی بلکہ اس سے بھی پہلے ۱۹۳۸ء میں حسن الجنون میں شائع ہونے والے ان کے کہانیوں کے مجموعے میں بھی یہ رجحان کافی واضح ہے۔ لیکن باقاعدہ طور پر سماجی حقیقت نگاری

گی طرف یہ بعد میں متوجہ ہوئے۔ ان کا پہلا سماجی ناول القاهرة الجديدة کے نام سے ۱۹۴۵ء میں منظر عام پر آیا۔ اس کے بعد ۱۹۴۹ء تک ان کے چار مزید سماجی ناول خان الخليلي (۱۹۴۹ء)، ذوق المذاق (۱۹۴۸ء)، السراب (۱۹۴۸ء)، بدایہ و نہایتہ (۱۹۴۹ء) بھی شائع ہوئے اس کے بعد نجیب نے اپنے تین شاہ کار ناولوں کا مجموعہ ثلاثیہ پیش کیا۔ گو یہ ناول سب ۴۵۲ کے فوجی انقلاب کے بعد شائع ہوئے لیکن یہ کیوں کہ پہلے ہی لکھ لیے گئے تھے ان کا تذکرہ بھی یہیں مناسب ہے بین القصرین (۱۹۵۶ء)، قصو الشوق (۱۹۵۷ء)، السکریۃ (۱۹۵۷ء) میں سماجی حقیقت نگاری کا رجحان اپنے عروج پر نظر آتا ہے۔ ان تمام ہی ناولوں میں بالذیک اور ڈکنز کے طرز پر۔ نجیب نے قاہرہ کے غریب محلوں اور ان میں رہنے والے بچے اور متوسط طبقوں کی زندگی ان کے مسائل ان کی نفسیات و جذبات کو اپنا موضوع بنا یا ہے۔ ان کی معاشی زبوں حالی، مجبور یوں اور اخلاقی خرابیوں کی بہت حقیقت پسندانہ عکاسی ان ناولوں میں ملتی ہے۔ اس کے بعد نجیب کے جو ناول سامنے آئے وہ بھی واقعاتی ہیں لیکن ان کو مندرجہ بالا ناولوں کی طرح Novels of life کہنے کے بجائے Novels of ideas کہنا زیادہ درست ہو گا۔ (۴۴)

مجموعی طور پر، جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں، یہ رجحان سب سے زیادہ مقبول عام رہا اس رجحان سے تعلق رکھنے والے سبھی ادیبوں نے سماج کی برائیوں پر تنقید کو اپنا مقصد بنایا لیکن انداز سبھی کا مختلف ہے۔ مثال کے طور پر طاحسین اور توفیق الحکیم معاشرہ کے کسی خاص پہلو پر روشنی ڈال کر ایک خاص معاشرتی مرض کی نشان دہی کرتے ہیں جیسے عودۃ النوح میں خرافاتی عقائد اور یومیات نائب فی الادیاف میں Napolean Code (درمیںوں و راحت سے متعلق قوانین) کو موضوع بنایا گیا ہے جب کہ شجوة البکس میں طاحسین کا مقصد معاشرہ کی اس رسم پر تنقید کرنا ہے کہ عورت کو اپنے رفیق حیات کا انتخاب کرنے کی آزادی کیوں نہیں دی جاتی۔ البتہ نجیب کے یہاں ہم کو ایسی ہمہ گیری ملتی ہے کہ سماجی ڈھانچے میں بھرپور بنیادی انقلاب کے علاوہ ان معاشرتی خرابیوں کا کوئی حل نظر نہیں آتا۔ عادل کامل کے یہاں بھی ہم کو یہ عنصر کسی حد ملتا ہے لیکن وہ نجیب کے ہم پلہ نہیں ہو پاتے۔ جب کہ عقاد

اور تیمور کے یہاں سماجی تنقید بالکل ملتی ہی نہیں۔

واقعاتی ناولوں میں، خصوصاً نجیب کے، ہم کو بہترین اور بھرپور متنوع کردار ملتے ہیں۔

واقعاتی ناولوں میں "روایت احوال" کی روایت شجرۃ البؤس اور بھری تافلتہ النمان

سے ہوتی ہوئی نجیب کی ثلاثیہ میں اپنے کمال پر پہنچ جاتی ہیں۔ اسی طرح "Stream of

Consciousness" (دنیامرئی) جس کی کچھ جھلک ہم کو ملک من شعاع میں بھی ملتی ہے

ثلاثیہ میں آکرفن کارانہ پختگی حاصل کر لیتی ہے۔ (۲۵)

آج کے عربی ناول میں سماجی واقعاتی رجحان ہی سب سے زیادہ غالب ہے۔ ادھر

۲۳ جولائی ۱۹۵۲ء کو سوشلسٹ فوجی انقلاب کے بعد ۱۹۵۳ء میں ملک میں بادشاہت کے خاتمہ

اور جمہوری نظام کا اعلان کروایا جاتا ہے اور مصر میں تاریخ کا ایک نیا باب داہوتا ہے برہم کے

انقلاب کے بعد عرب دنیا میں پے درپے کئی ملک اپنی گردنوں سے سامراج کا جوا اتار پھینکنے میں

کامیاب ہوتے ہیں۔ ۱۹۵۲ء میں الجزائر ۱۹۵۸ء میں عراق اور ۱۹۵۸ء میں ہی سوڈان آزادی

حاصل کرنے میں کامیاب ہوئے۔ ملک کی سیکولر اور نادولتہ پالیسیوں، ۱۹۵۹ء میں نہر سوئز کو

"تو میا نے اور پھر ۱۹۵۶ء ہی میں اسرائیلی حملہ، روس کی مداخلت کے اعلان، پھر ۱۹۵۷ء کے شام

مصر اتحاد اور ۱۹۶۷ء میں جنگ، وغیرہ وغیرہ حالات کی جھلک ہم کو اس دور کے ناولوں میں

ملے گی۔ ۱۹۵۲ء کے بعد یوسف السباعی کے قائم کردہ "نادی القضاۃ اور پھر ۱۹۵۲ء الھلال

کی سیریز کتاب الھلال اور داد المعارف کی سیریز ۱۹۶۷ء سے فن کو خاص طور سے بہت

بڑھا دالا۔ نجیب محفوظ کے علاوہ یوسف السباعی، احسان عبدالقدوس، عبدالرحمن الشرفاوی

اور فتحی خانم جیسے بہت سے ناول نگار منظر عام پر آئے۔ عربی ناول بین الاقوامی طور پر اپنا لوہا

منوانے لگا۔ صرف محدود ملکی مسائل سے بڑھ کر، عام انسانی مشاغل، بین الاقوامی حالات اور

آفاقی مسائل ناول نگاروں کا موضوع بحث بننے لگے۔ (۲۶)

دوسری جنگ عظیم تک طہ حسین، عقاد، مازنی اور سلامہ موسیٰ جیسے ادیبوں کی جگہ مسند

ادب کی صدر نشینی نجیب محفوظ، یوسف السباعی، احسان عبدالقدوس، محمد عبدالعلیم عبداللہ

علی احمد بکشیر، عبدالحمید جودہ السحار اور عادل کامل جیسے ادباء کی نئی نسل نے سنبھال لی تھی۔

۱۹۵۲ء کے بعد آہستہ آہستہ فلسفہ کی طرح ناول بھی قبول عام حاصل کرنے لگا۔ لیکن کچھ ہی عرصہ بعد ٹیلی ویژن اور سینما کے وجود میں آنے کی وجہ سے ناول سے زیادہ مقبولیت، ڈراموں کو حاصل ہو گئی۔ لیکن اس سے بھی ایک طرح ناول کو فروغ ہی ملا، کیوں کہ وہ عوام جو افسانوی ادب سے لطف اندوز ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے تھے، اب ان میں بھی ادبی ذوق پیدا ہونے لگا۔

۱۹۵۲ء کے بعد منظر عام پر آنے والے ناولوں کے خاص خاص رجحانات کو ہم چار قسموں میں بانٹ سکتے ہیں۔ (۴)

(۱) وہ ناول جنہوں نے ۱۹۵۲ء کے انقلاب سے پہلے کی زندگی کو ہدف تنقید بنایا۔

(۲) وہ ناول جنہوں نے اس کے بعد رونما ہونے والے واقعات کو لیا اور ان کو افسانوی سانچے میں ڈھال کر پیش کر دیا۔

(۳) وہ ناول جنہوں نے ان فکری مسائل اور ذہنی الجھنوں کو موضوع بنایا جو معاشرتی اور سیاسی تبدیلیوں کے نتیجے میں وجود میں آئی تھیں۔

(۴) وہ ناول جنہوں نے اپنے موضوعات یا تو مصر کی جدید سیاسی تاریخ سے یا مصر کے عوامی ادب اور اس کی داستانوں سے یا پھر معاصر مغربی ادب سے حاصل کیے

اس دور کے ادیبوں کی پہلی قسم وہ ہے جنہوں نے ۱۹۵۲ء سے قبل کی سوسائٹی کا جائزہ لیا۔ ان میں غالباً سب سے زیادہ نمایاں

نام عبدالرحمن الشرفاوی کا ہے جن کے تین ناول الارض (۱۹۵۴ء) قلوب خالیہ

(۱۹۵۷ء) اور النشوان المنفیہ (۱۹۵۸ء) کے نام سے شائع ہوئے۔ الارض میں

۱۹۳۳ء میں اسماعیل صدیقی اور ان کے حامیوں کے خلاف کسی گاؤں کی بغاوت کو موضوع بنایا

گیا ہے۔ قلوب خالیہ کے واقعات دوسری جنگ عظیم کے دوران کے ہیں النشوان المنفیہ

کا موضوع دوسری جنگ عظیم کے بعد مصری عوام کی تحریک وجود و جدوجہد آزادی ہے۔

اس کے علاوہ محمد فرید ابو حیدر کا انا الشعب (۱۹۵۴ء)، نجیب کیلائی کا

فی الظلام (۱۹۶۰ء) اور احسان عبدالقدوس کا فی بیتنا رجل (۱۹۵۷ء) اشیء فی صدری

(۱۹۵۸ء) بھی اسی خانے میں آتی ہیں۔ ان تمام ناولوں کے واقعات یا تو ۱۹۵۷ء کے انقلاب سے پہلے ہی ختم ہو جاتے ہیں یا پھر انقلاب کے وقوع پذیر ہونے پر۔

یوسف اور یس کا قصہ حب (۱۹۵۶ء) اور امین ربیان کا المعركة (۱۹۵۷ء) وہ ناول ہیں جن کے واقعات اس زمانے میں رونما ہوتے ہیں جب کہ ۱۹۵۱ء میں مصر بطلانیہ معاہدہ کے خاتمہ کا اعلان ہوتا ہے اور اس کے نتیجے میں قوم پرست عناصر اور مخالف قوتوں کے درمیان معرکہ گرم ہوتا ہے۔

فتحی خانم کا الجبل (۱۹۵۹ء) اور تلک الکالا یا م (۱۹۶۳ء) کا ذکر بھی یہاں ضرور ہے جن میں آخر الذکر تو احسان عبدالقدوس کے فی بیتنا دجل کی طرح دوسری جنگ عظیم کے بعد ظہور میں آنے والی سیاسی دہشت گردی کو اپنا موضوع بناتا ہے۔ جب کہ اول الذکر میں ۱۹۵۹ء میں کسی پہاڑی علاقہ کی جدوجہد کا ذکر ہے۔

صالح مرسی کا ذقاق السید البیطی (۱۹۶۳ء) کسی ساحلی علاقہ کے مسائل پر بحث کرتا ہے۔ اس کے واقعات ۱۹۳۱ء کے زمانے کے ہیں۔ محمود نیور کا المصا بیع المنرق (۱۹۶۰ء) محمد ذکی عبدالقادر کا ابو مندوس (۱۹۶۳ء) اور محمد مفید الشوباشی کا الخطیط الابیض (۱۹۶۳ء) کا ذکر بھی اسی سلسلہ میں کیا جاسکتا ہے۔ ان میں سے آخر الذکر دونوں ناولوں کا زمانہ ۱۹۱۸ء یا ۱۹۱۹ء کا ہے۔ محمد عبدالعلیم عبداللہ کا للزمن یقیتہ بھی اسی قسم سے تعلق رکھتا ہے۔ نجیب محفوظ کی ثلاثیہ (بینی القصصین) کا بھی یہاں ذکر کر سکتے ہیں۔ یہ اگرچہ انقلاب کے واقع ہونے سے پہلے ہی مکمل کر لیے گئے تھے۔ تاہم جس منظم انداز میں اس کو پیش کیا گیا وہ انقلاب کے بعد ہی ممکن تھا۔

اس قسم کے ناولوں میں انقلاب کے پس منظر کو زیادہ واضح طور سے پیش کیا جاسکا ورنہ انقلاب سے قبل کے سیاسی حالات اور ہنگامی انتقالی دور میں ادیبوں کو اتنا موقع ہی نہ مل سکا کہ وہ ان موضوعات کی طرف متوجہ ہو سکتے، علاوہ ازیں نئے معاشرہ کے تمام پہلو انقلاب کے بعد ہی زیادہ واضح ہو کر ابھرے۔ نیز انقلاب سے پہلے بہت سے مسائل ایسے تھے جو انقلاب کے بعد بھی باقی رہے۔

۱۹۵۲ء کے بعد | ۱۹۵۲ء کے بعد کے ناولوں کی دوسری قسم وہ ہے جنہوں نے انقلاب کے بعد رونما ہونے والے نئے واقعات کو اپنا موضوع بنایا۔ اس قسم کے ممتاز ترین ادیب یوسف السباعی ہیں اس رجحان کا مقصد خود مولف مذکور کی زبان میں انسانی ادب کے ذریعہ جدید تاریخی معلومات فراہم کرنا تھا۔

یوسف کے سدا قلبی (۱۹۵۴ء) میں انقلاب سے پہلے عوام اور امراء کے درمیان کی رستہ کشی کو موضوع بنایا گیا ہے طریق العودۃ (۱۹۵۷ء) کا موضوع آزادی فلسطین اور عربوں کی فلسطین واپسی کا مسئلہ ہے۔ نادییہ (۱۹۶۰ء) میں پورٹ سعید کی جنگ کو مرکزی قصہ بنایا گیا ہے۔ حفۃ الدموع (۱۹۶۱ء) کے واقعات مصر شام اتحاد کے سیاق میں رونما ہوتے ہیں بیل لہ آخرد (۱۹۶۳ء) کا قصہ ان دونوں کے علیحدہ ہونے سے پہلے شروع ہوتا ہے اور بعد ازاں چلتا ہے ۱۔ بتسامۃ علی شغتیہ (۱۹۷۱ء) کا موضوع ۱۹۶۷ء کی جنگ ہے۔

مططفی نووہ مصطفیٰ نے اپنے ناول مائتۃ ساعۃ فی الوحل (۱۹۶۷ء) میں ۱۹۵۶ء میں سیناء کی جنگ میں شریک ہونے والی مصری فوج کی ایک جماعت کی کہانی بیان کی ہے۔ ۲۔ السید الشوریجی کا اطول یوم فی تاریم مصر (۱۹۷۱ء) مصری عوام کے مختلف طبقات پر ۶۷ء کی جنگ کے اثرات سے بحث کرتا ہے۔

ددا قلبی اپنی دونوں جلدوں میں انقلاب کے پہلے اور بعد اور درمیان کے انتقالی عرصہ سب کو لیتا ہے۔ اسی طرح یحییٰ حقی کا حجم النوم (۱۹۵۵ء) بھی الامس اور ایوم کے نام سے دو حصوں میں ہے جن میں سے پہلا انقلاب کے پہلے کے اور دوسرا انقلاب کے بعد کے زمانے سے متعلق ہے۔

۱۔ المختار (۱۹۶۰ء) میں عبد الحمید جودہ السحار نے ”پاشاؤں“ اور زمین دار طبقہ کے کنٹرول کی کہانی سنائی ہے۔ اس ناول کا زمانہ فاروقی کی تخت نشینی سے شروع ہو کر انقلاب اور پھر ملک میں چک بندی اور زرعی اصلاح کے قانون کے اعلان تک کا ہے۔

۳۔ عام سیاسی سماجی تاثر کے حامل ناول | اس دور کے ناولوں میں تیسری قسم

وہ ہے جنہوں نے سیاسی سماجی تبدیلیوں کے نتیجے میں پیدا ہونے والے فکری مسائل کو اپنا مرکزی خیال بنایا۔ اس رجحان کے سب سے ممتاز ادیب، با اتفاق رائے، نجیب محفوظ ہیں۔ انقلاب کے واقع ہو جانے کے بعد انہوں نے اس سے پہلے کے سماج پر بحث بند کر دی۔ اس سلسلہ کے جو کچھ بچے کچھ خیالات ان کے ذہن میں تھے انہیں انہوں نے انقلاب کے فوراً بعد پیش کر دیا تھا۔ اس کے بعد تقریباً پانچ سال کی خاموشی کے بعد ۱۹۵۹ء میں اولاد حادتنا اور پھر النفس والکلاب (۱۹۷۱ء)، السماں والمخریف (۱۹۷۳ء)، الطریق (۱۹۷۴ء)، الشفاذ (۱۹۷۵ء)، ثروتہ فوق النیل (۱۹۷۶ء)، میرامار (۱۹۷۷ء) سامنے آئے ہیں۔

ناولوں کی یہ سیریز لکھتے وقت نجیب محفوظ کے ذہن پر جو مسائل غالب تھے وہ خود انہیں کے الفاظ میں ”وہ جدید اختلافات تھے جو ایک زمین دارانہ معاشرہ کے ایک سوشلسٹ معائنہ میں تبدیل ہونے کے نتیجے میں رونما ہوئے تھے، یا وہ مسائل جو عالم و مابعد الطبیعیات کے متعلق نئے اندازہ ہائے فکر کے نتیجے میں پیدا ہو رہے تھے وغیرہ۔ چنانچہ نجیب کے ان ناولوں میں ہم کو سماجی تصویر کشی صرف بقدر ضرورت ملتی ہے۔ ناول ایک بنیادی کردار کے گرد گھومتا ہے، باقی کردار اس کے ماتحت ہوتے ہیں۔ غیر متعلق تفصیل سے اجتناب ملتا ہے۔ ناول نگار براہ راست اپنے عقیم پر پہنچ جاتے ہیں۔ حدیث النفس کا رجحان قومی ترہ ہو کر سامنے آتا ہے، اور اس کے نتیجے میں محفوظ کے اسلوب میں زبردست تبدیلی آئی ہے جو تقریباً شاہراہ سا ہو گیا ہے۔ اب سماج کے خارجی مسائل کے بجائے کرداروں کی داخلی دنیا کی ہنگامہ آرائیاں نجیب کے فکر پر غالب رہتی ہیں۔

اسی باب میں الرجل الذی فقد ظله (۱۹۵۹ء) کے مصنف قحی خانم کا ذکر بھی کیا جاسکتا ہے۔ ناول کا موضوع موقع پرستی اور نئی پرانی نسل کے مابین ہونے والی کشمکش ہے۔

لطیف زبیر نے اپنے ناول الباب المغتوج (۱۹۷۰ء) میں خواتین کے مسئلہ اور

انقلاب کے بعد کے سماج میں ان کی آزادی کے موضوع کو لیا ہے۔

احسان عبد القدوس نے لا تطفئ الشمس (۱۹۷۰ء) میں ایسے ناکارہ نوجوان کی

کہانی بیان کی ہے جو اپنے مسائل کا حل بالآخر پورٹ سعید کی جنگ میں دیکھتا ہے۔

مصطفیٰ محمود کا المستحیل (۱۹۹۱ء) الا فیون (۱۹۹۳ء) الصکبوت (۱۹۹۵ء)۔

۱۲ الخوج من التالوت (۱۹۹۶ء) اور دجل تحت الصفر (۱۹۹۷ء) کا تذکرہ بھی اسی زمرہ میں آئے گا۔ ان میں سے آخر الذکر یعنی راجل تحت الصفر نے جن مسائل سے بحث کی ہے وہ براہ راست معاشرہ میں ہونے والی تبدیلیوں سے وجود میں نہیں آئے۔ اسی طرح المستحیل کا زمانہ ۱۹۵۱ء کا ہے جب کہ نیا سیاسی سماجی ڈھانچہ وجود میں نہیں آیا تھا۔ اس ناول میں فرد کی اس کوشش کو موضوع بنایا گیا ہے جو وہ معاشرہ کے تجویز کردہ قابلوں سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لیے کرتا ہے۔ الا فیون میں سائنسی اور غیبی نقطہ ہائے نظر کو موضوع بنایا گیا ہے۔ آخر الذکر تینوں ناولوں کو اپنے طرز کی پہلی کوشش قرار دیا جاسکتا ہے جن میں ”سائنسی خوابوں“ سے بحث کی گئی ہے جس کی مثال ہم کو مغرب میں جول ویرن اور ویلز کے یہاں ملتی ہے۔

یوسف السباعی نے نست وحدلہ (۱۹۷۰ء) میں فضا میں انسانی پرواز اور چاند پر اترنے کے واقعہ کو لے کر موجودہ انسانی معاشرہ اور مختلف نظام ہائے حکومت کے نتیجے میں اس درپیش مسائل و مشکلات سے بحث کی ہے۔

مشہور ناول نگار عبد الرحمان الشرقاوی نے بھی اپنے ناول الفلّاح (۱۹۶۸ء) میں زرمی اصلاح کے قانون کے جاری ہونے کے بعد دیکھی علاقوں میں پیدا ہونے والے معاشرتی مسائل کو موضوع کے طور پر لیا ہے۔

عبد الحکیم قاسم کا ۱۱ یام انسان السبعة (۱۹۶۹ء) شاید مصری دیہات سے متعلق اس رجحان کا سب سے اہم ناول ہے جس میں معاشرتی مسائل اور ذہنی تفکرات کو پورے توازن کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔

۳) مقامی اور مغربی رنگ و آہنگ پر مبنی ناول | ناول کے اس چوتھے رجحان میں بالکل جدید ناولوں کا ذکر ہے جن میں سے بہت کم ناول نگار بچپے دور کے ہیں اور زیادہ تر نئی نسل کے نوجوان ناول نگار ہیں۔ ان ناولوں کو مزید چند قسموں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

پہلی قسم ان تاریخی ناولوں کی ہے جن کی حکومت کی طرف سے بھی ہمت افزائی کی

گئی اور جن کا مقصد جدید تاریخی واقعات کو مصر کے تمدنی سرمایہ کا لازمی اور بنیادی جز بنانا تھا۔ ان ناولوں کو معاصر واقعات سے متعلق لکھے جانے والے ناولوں مثلاً یوسف السباعی وغیرہ کے ناولوں کا تتمہ کہا جاسکتا ہے۔ ان میں عبد الحمید جوہ السحار کے سحار میں شائع ہونے والے ناول قلعۃ الکبطل کا تذکرہ کیا جانا مناسب ہے جو عراقی کے فوجی انقلاب سے متعلق ہے۔ سعد مکاری کے الساٹرون نیما (۱۹۶۵ء) میں مصر کی عثمانی فتح سے قبل ممالیک کے دور میں ظلم و ستم اور زمانہ تنزیل میں عوامی مقاومت کو موضوع بنایا گیا ہے۔

ڈاکٹر رمزی مفتاح کے ابطال الشعب (۱۹۷۱ء) علی شمش کے ثمن الحویۃ (۱۹۶۳ء) اور محمد مصطفیٰ صدرہ کے المنصور (۱۹۶۷ء) کو بھی اسی قسم میں ذکر کیا جاسکتا ہے۔

ان ہی ناولوں کی دوسری قسم وہ ہے جو مصر کی لوک کہانیوں سے متعلق لکھی گئیں۔ اس قسم کے ناولوں میں فاروق خورشید کے سیف بن ذی یزن (۱۹۶۳ء) اور علی الدین (۱۹۶۷ء) کا ذکر کر سکتے ہیں جن میں ان داستانوں کو نئے فن کا رانہ قالب و اسلوب میں پیش کیا گیا ہے۔ جہاں خضر کے حمزة العرب (۱۹۶۴ء) الصمصاح (۱۹۶۶ء) اور ذات النہتہ (۱۹۶۷ء) میں بھی محمد فرید ابو حدید جیسے ناول نگاروں کی حرب و میت کی روح کا عکس ملتا ہے۔ شوقی عبد الحکیم کی دم ابن یعقوب (۱۹۶۷ء) کا مرکزی خیال، نابنی روایت کیے جانے والے ایک عوامی قصہ سے لیا گیا ہے۔

اسی رجحان کی تیسری قسم ان ناولوں کی ہے جن کو دوسری جنگ عظیم کے بعد مغرب میں سامنے آنے والے افسانوی رجحانات کی صدائے بازگشت کہہ سکتے ہیں مثلاً محمود باب کا ناول الضلال فی الجانب الآخر (۱۹۶۴ء) جس کا موضوع بالکل معاصر ہے۔ بہت سے دوسرے ناول ایسے ہیں جو اپنے اسلوب کی وجہ سے اس زمرہ میں رکھے جاسکتے ہیں ان میں محمود حوض عبدالعال کے سکڑ مڑ (۱۹۶۸ء) عزت امیر کے دغبت صویۃ (۱۹۷۰ء) محمد جلال کے الملعونۃ (۱۹۷۰ء) اسماعیل ولی الدین کے حمام الملا طیلی (۱۹۷۰ء) اور خیری شلبی کے اللعب خامج الحلیۃ (۱۹۷۱ء) کا ذکر کر سکتے ہیں۔

مصری ناول نگاری میں اب محدود ملکی و قومی دائرہ سے آگے بڑھ کر وسیع تر آفاقی پس منظر میں دیکھنے اور بین الاقوامی واقعات میں حصہ لینے کا رجحان ہوا ہے اس کا اندازہ ان ناولوں سے کیا جاسکتا ہے جن کا ماحول مصر کے علاوہ دوسرے ممالک یا دوسری جگہوں کا ہے۔ ذیل کے ناولوں کو اس سلسلہ میں بطور مثال پیش کیا جاسکتا ہے۔

یوسف السباعی کا خاد بیتہ اور جفت الدموع جن میں اول الذکر کا ماحول فرانس اور آخر الذکر کا شام ہے۔ ان ہی کا لیل لہ آخر کا ماحول شام اور انگلستان کے درمیان متحرک ہے اور ابتسامة على شفتيه کا ماحول فلسطین اور اردن کے درمیان کا ہے۔

فتحی خانم کے الساخت والباس (۱۹۶۰ء) کا ماحول سویڈن کا ہے۔ احسان عبدالقدوس کے ثغوب في الثوب الاسود (۱۹۶۳ء) کا ماحول مالی کا ہے۔ عبدالحجید جودہ السحار کی وكان مساء (۱۹۵۸ء) جس کا ماحول سعودی عرب اور پاکستان کے درمیان کا ہے اور جسد الشيطان (۱۹۶۲ء) جس کا ماحول حامبرگ جرمنی کا ہے۔

عمود تیمور کے شمس و رخ (۱۹۵۸ء) کا ماحول ایک خیالی جزیرہ 'زینستان' ہے۔ اس دور میں بہت سی خواتین ادیبوں نے بھی ادب میں قابل قدر خدمات پیش کیں۔ لطیفہ زریات کے الباب المفتوح کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ اس کے علاوہ عنایات الزریات کی الحب والعمى (۱۹۶۷ء) کا تذکرہ بھی اہم ہے جو رومانیت اور واقعیت کا حسین اور متناسب امتزاج ہے جب کہ حلیمہ ہاشم کا صواعق في الاعمالي (۱۹۶۷ء) ایک آپ بیتی بھی ہے ناول بھی۔ اس دور کے تمام ناولوں کی ہیئیت و اسلوب پر نظر ڈالیں تو معلوم ہوگا کہ رومانی و واقعائی رجحان ۵۲ء کے بعد بھی بدستور جاری ہیں۔ اور ان کے علاوہ ان رجحانات میں کچھ اہم اضافے بھی ہوئے جن میں خاص طور سے قابل ذکر نجیب محفوظ کا اسلوب ہے جس کو الحاقيتنا الجديده کا نام دیا جاتا ہے۔ ہم کو بعض اور دوسرے نئے اسلوب بھی ملتے ہیں جن کو فتحی خانم کے الماجل الذي نقد ظله اور قلعة الايام میں اور لطیفہ زریات کے الباب المفتوح میں، نیز ان جدید ادیبوں کی تخلیقات میں دیکھا جاسکتا ہے جن کا ذکر

ہم اوپر کھڑے ہیں۔ اس رجحان کی ممتاز صفات کو مختصر طور پر مندرجہ ذیل طریقہ سے بیان کر سکتے ہیں۔

(الف) زمانے کی ترتیب کا لحاظ نہیں یعنی تقدیم و تاخیر کی آزادی۔

(ب) واقعیت اور خواب و خیال یا تصویریت کا امتزاج۔

(ج) رموز و علامات سے بھرپور اسلوب جس کی متعدد تائیدیں کی جا سکتی ہیں۔

(د) ایک سے زیادہ ضمیر کا استعمال اس طرح بہ کہ ہضمیر کا اپنا الگ انداز نظر ہو جس کی

مثال مبیومار، المسجل الذی فقد ظلم، اور الضلال فی الجانب الاخر

میں خاص طور سے دیکھی جا سکتی ہیں۔

(لا) مونولوگ کا استعمال

ایک اور قابل ذکر بات یہ ہے کہ نئے اسالیب عام طور سے ذہنی تفکرات کو اپنا موضوع بناتے ہیں۔ اس میں کچھ تو مغرب کا اثر ہے اور کچھ اثر ان تمام آلام و مصائب اور یکساں مسائل کا ہے جس سے بیسویں صدی کا یہ انسان دوچار ہے۔

ناول نگاری کے اس جائزہ میں مصر اب تک ہمارے پیش نظر رہا جس کی وجوہات کا ہم ذکر کر چکے ہیں۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ عرب دنیا کے دوسرے ممالک کا ناول نگاری میں کوئی حصہ نہیں۔ دوسرے ممالک میں ممتاز ادیبوں کی ایک بڑی طویل فہرست ہے جس کے لیے ایک مستقل مطالعہ درکار ہے۔

لبنان جو مصر سے بھی پہلے یورپ کے رابطہ میں آچکا تھا وہاں ناصیف الیازجی وغیرہ کے مقامات، نینر بدائع و صنائع سے بھرپور حکایات و روایات کی شکل میں افسانوی ادب وجود میں آچکا تھا۔ لیکن ۱۹ویں صدی میں اخبارات و رسائل نے ادب کی تجدید کے سلسلہ میں قابل قدر خدمات انجام دیں اور ادب نے مغرب کا اثر قبول کرنا شروع کیا۔ ترجمہ اور بکھرے پہلی جنگ عظیم کے بعد تعنیف کی کوششیں بھی شروع ہو گئیں۔ اسی دور میں ہجر میں جو خوبصورت افسانوی ادب وجود میں آیا، اس میں بھی لبنانی ادیب خصوصاً جبران اور نعیمہ سر فہرست رہے۔ اس کے علاوہ لبنانی ادیبوں میں سلیم البستانی، جورجی زیدان، فرح انطون، نقولا حداد، لیبہ ہاشم،

یعقوب مروت، امین ناصر الدین اور بطرس البستانی وغیرہ کا بھی اس میدان میں بہت اہم رول رہا۔ خود لبنان کے اندر کرم ملحم کرم، توفیق یوسف حواد، مارون عبود، اور خلیل تقی الدین جیسے ناول نگار ابھر کر سامنے آئے۔ نئی نسل میں بہت سے ادیب ناول نگاری کے اچھے نمونہ پیش کر رہے ہیں جن میں ایک درخشاں نام سہیل ادیس کا ہے۔

شام کے افسانوی ادب پر مصر، لبنان اور ہجر کے ادب کا اثر رہا۔ شام کے جدید افسانوی ادب کے دو دھارے بہت واضح ہیں۔ ایک دھارا ان تاریخی ناولوں کا ہے جو اپنی عظمت رفتہ کے احساس کی بنیاد پر وجود میں آیا ہے۔ اس ضمن میں شیخ علی الطنطاوی، صلاح الدین المنجد اور پھر معروف الادنا ووط کا تذکرہ اہم ہے۔ دوسرا دھارا ان سماجی ناولوں کا ہے جن کی بنیاد سماج کے فساد و رسوم و رواج کے خلاف بغاوت ہے اس قسم کے ناول نگاروں میں علی حلقی، محمد زہرا اور میثیل غلق کے نام لیے جاسکتے ہیں اور ان کے علاوہ دوسری جنگ عظیم کے بعد کے شامی ناول نگاروں کا تذکرہ اہم ہے اگر ہم ان میں شکیب البجاہری کا ذکر نہ کریں۔

عراق میں بھی افسانوی ادب کا ظہور لبنان و مصر اور پھر مغرب کے اثر سے پہلی جنگ عظیم کے بعد ہوا تاہم اس کا فروغ دوسری جنگ عظیم کے بعد ہی ہوسکا۔ ایک خاص بات عراقی ناولوں اور افسانوں کے سلسلہ میں یہ ہے کہ رومانی رجحان، عراق کے مخصوص حالات کی بنا پر وہاں چل سکا۔ سماجی سیاسی ظلم کے خلاف آواز اٹھانا، تمام عراقی ناول نگاروں کی مشترک صفت ہے بلکہ بعض اوقات تو یہ جذبہ ایسی شکل اختیار کر لیتا ہے کہ وہ فن لطیف پر بہت گراں باری کا باعث بن جاتا ہے۔ دونوں جنگ عظیم کے درمیانی عرصہ میں یہی رجحان تمام افسانوی ادب پر غالب ملتا ہے۔ ۱۹۵۸ء کے انقلاب کے بعد وجود میں آنے والے ادب میں البتہ رجائیت اور مثبت رجحان

کی کچھ کرہیں نظر آنے لگی ہیں۔ عراق کے ناول نگاروں میں سلیمان موسیٰ الموصلی (الدوايق لا يقطعة) حمدا حمد السیدنی (سبیل الزواج)، عبداللہ نیازی (کناہات حب)، جعفر الخسلی (الصناع)، عبدالحق فاضل (مجنونان)، ذانون ایوب (البیدوا لا مرض والسماء)، فواد التکرلی (الوجه الآخر)، غائب فرمان (لہ)، (الخلعة والجیان)، وغیرہ کے ناموں کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔ (۲۹)

حالانکہ یہ ایک حقیقت ہے کہ فنی ناولوں کا وجود عربی میں بہت بعد میں ہوا لیکن جس

سرعت کے ساتھ اس قلیل عرصہ میں عربی ناول نے اس کارواں کے یارانِ تیز گام کو جا بکڑا ہے اس سے عربی زبان عربی ادب اور عرب ادیبوں کی بے پناہ صلاحیتوں کا اندازہ بخوبی کیا جاسکتا ہے اور مستقبل میں عربی ناول نگاری کے متعلق بہت شان دار امیدیں کی جاسکتی ہیں۔

حوالے

The Egyptian Novels and its main trends: Preface P. VII (۲۵)

(۲۶) ایضاً: صفحہ ۲۲

(۲۷) تطور الرواية: صفحہ ۲۱۷

(۲۸) ایضاً: صفحہ ۳۳

(۲۹) ایضاً: صفحہ ۳۰۲

The Egyptian Novel : P.31 (۳۰)

(۳۱) الادب العربي المعاصر: صفحہ ۲۸۳

(۳۲) تطور الرواية

The Egyptian Novels P P. 144-145 (۳۳)

The History of Egypt : P. 310 (۳۴)

The Egyptian Novels : P. 146 (۳۵)

(۳۶) عینی عبید: احصاء ہائے صفحات ۷-۸

The Egyptian Novels : P P. 85-97 (۳۷)

(۳۸) ایضاً: صفحہ ۹۸

(۳۹) ایضاً: صفحہ ۱۰۰

(۴۰) ایضاً: صفحہ ۱۰۲

(۴۱) نجیب الدین نزاری میں شجرہ البعس سے متاثر تھے جس کا اعتراف انہوں نے خود کیا ہے۔

(دکھو، الروایۃ: صفحہ ۲۰۱)

(۴۲) الادب العربی المعاصر: صفحات ۳۰۲ - ۳۰۳

The Egyptian Novels : P P. 108 - 111 (۴۳)

(۴۴) ایضاً: صفحات ۱۴۱ - ۱۴۲

(۴۵) ایضاً: صفحات ۱۴۶ - ۱۴۷

The History of Egypt : P. 453 (۴۶)

(۴۷) یوسف الشارونی: الروایۃ المصریۃ المعاصرۃ، دار الحادل، المقدمۃ۔

(۴۸) ایضاً: المقدمۃ، صفحہ ۱۲

(۴۹) شفیق احمد ندوی: النزعات الدینیۃ الاجتماعیۃ فی الادب القصصی

العربی الحدیث و تحقیقی مقالہ برائے پی ایچ ڈی، ۱۹۸۵ء مولانا آزاد لائبریری،

علی گڑھ: صفحات ۹۰ - ۱۱۱۔

نگار معنی

تقدیم و انتخاب ضیاء الحسن فاروقی

ڈاکٹر زاہر حسین مرحوم کے پسندیدہ اشعار کی بیاض سے فارسی اشعار کا یہ انتخاب

پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی نے نہایت دیدہ ریزی سے کیا ہے اور ان پر ایک مفصل

اور جامع مقدمہ لکھا ہے جس میں فارسی شعر و ادب کی شخصیت سازی کا تاریخی رول اور

اور اس کی خصوصیات مؤثر انداز میں واضح کی گئی ہیں۔ قیمت - ۳۵ روپے

ملنے کا پتہ: ڈاکٹر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

سید جعفر رضا بلگرامی

ہمارے عہد کا مزاج

تسلسل و تبدیلی کے امتزاج سے ہمارے عہد کا مزاج وضع ہوا ہے۔ تسلسل ہم سے کہنا ہے ”سنجیدہ مگر چلو“ تبدیلی کہتی ہے ”نیز چلو“ تسلسل کی براداری نیمہ کرتی ہے کہ تبدیلی کی منجلی طبیعت تم کو کہیں لے نہ ڈوبے، تبدیلی کی منجلی طبیعت آگاہ کرتی ہے کہ تسلسل کی براداری ہی نے تم کو پس ماندگی کا اسیر بنا رکھا ہے۔ تبدیلی آئینہ دکھاتی ہے کہ دیکھو سامراجی نظام، جو صنعتی انقلاب کے نتیجہ میں پیدا ہوا اور استحصال کے سایہ میں پروان چڑھا، اب ٹوٹ چکا ہے، نئی طاقتیں وجود میں آئیں، دنیا کا نقشہ از سر نو بنایا گیا، نوآبادیاتی نظام ٹوٹا، ایشیائی و افریقی ممالک آزاد ہوئے، اقوام متحدہ وجود میں آیا، بین الاقوامی برادری کے آزاد ممالک نے مساوی حیثیت سے اپنا رول ادا کرنا شروع کیا، ترسیل و وسائل اور نقل و حمل کے نظام نے ایک انقلاب برپا کر دیا، باعلیٰ تکنیکی و سائنسی انحصار پذیری کا دور شروع ہوا، عالمی بازار گرم ہوا، نیو کلیائی مکننا لوجی مستقبل کی امید بن گئی۔

تبدیلی کی اس لاف زنی پر تسلسل ضدہ زن ہے، وہ چپکے سے احساس دلاتا ہے کہ ان عظیم تبدیلیوں کے باوجود سیاسی استقامت، علاقائی سالمیت، قومی اتحاد، سماجی تبدیلی، معاشی ترقی، اور امن و تعاون ہمارے عہد کی محض آرزوئیں اور نوآبادی ممالک کی محض ترجیحات ہیں۔ یہ گراں قدر تبدیلیاں، آخر آرزوؤں اور ترجیحات کو پورا کرنے سے قاصر کیوں ہیں؟ تبدیلی کی خوش فہمی آخر یہ کیوں نہیں سمجھتی کہ بین الاقوامی امن و جنگ، بین الاقوامی تجارت و امداد، بین الاقوامی سیاست و حکمت عملی، نظریاتی فکراؤ اور عالمی تشویش جیسے مسائل باہم دست و گریباں ہیں اور ان ترجیحات کو بلا واسطہ متاثر کرتے ہیں۔ اس کے لیے جیسی جہانت، وسیع النظری اور اہلیت

چاہیے، وہ پس ماندگی کی صورت حال میں ممکن نہیں ہے۔ تسلسل کہنا ہے ذرا تبدیلی سے پوچھو کہ کیا وہ یہ بھی دہوا کر سکتی ہے:

”دماغ وضع کیے دل بنا دیے ہم نے، جس کے بغیر یہ تنہائیں تو پوری ہونے سے رہیں۔ لیکن تسلسل کے ان جھینٹوں کے باوجود تبدیلی اب بھی پُر اعتماد ہے۔ وہ کہتی ہے کہ ہم نے وہ صورت حال پیدا کر دی ہے کہ غربت و جاہلیت، غذائی قلت اور بیماری کی لعنت سے دنیا کے انسان آزاد ہو سکتے ہیں۔ تسلسل کہتا ہے کہ یہ نصب العین قابل گرفت رہی لیکن ان کا رشتہ انصاف، مساوات و آزادی سے کہاں جڑا ہوا ہے۔ چند کی راحت کو نصب العین کا درجہ کیسے دیا جاسکتا ہے؟ محض بہتر صورت حال کی فراہمی ناکافی ہے جب تک کہ یہ خصوصی سے عمومی نہ بن جائے۔ اسی خصوصی و عمومی کی کش مکش سے آج کے عہد کا مزاج وضع ہوا ہے جس کے تشکیلی عناصر ہیں امن، آزادی، مساوات، انصاف، خود کفالت، انتقامت، تحفظ، تجارت اور نفاذ ترقی۔ اور ان تمام رہنما اقدار کی امانت دار جمہوریت ہے۔

جمہوریت ”رول آف لا“ اور مواقع کی یکساں فراہمی کے لیے کوشاں ہے، لیکن اس عہد کا سماج سیاسی، معاشی، تکنیکی، اختیاری و اقتداری حیثیت سے غیر مساوی ہے۔ ایسے نابرابر سماج پر یکساں قانون کا نفاذ اور یکساں مواقع کی فراہمی، اگر نامساوات کو بڑھا دیا نہیں دیتی تو برقرار ضرور رکھتی ہے۔ جمہوریت و سماج کے درمیان یہ غیر متوازن کیفیت قومی و بین الاقوامی سطح پر یکساں نظر آتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس عہد کے تشکیلی عناصر ہیں ہم آہنگی اور مقصدیت پیدا نہیں ہو سکی ہے۔ اگر سماج کی غیر متوازی صورت حال کے پیش نظر غیر مساوی قانون کا نفاذ کیا جائے اور نابرابر مواقع فراہم کیے جائیں تو یہ سماج کی نابرابری کو جائز قرار دینے کے مترادف ہو گا اور جمہوریت اپنی بنیادی قدر کو بیٹھے گی۔ لیکن اگر یکساں قانون کا نفاذ اور یکساں مواقع کی فراہمی کی کوشش کی جائے تو یہ ضروری نہیں ہے کہ نابرابر سماج میں سبھی یکساں طور پر مستفید ہو سکیں۔ آج کے عہد کے مزاج کی یہ بنیادی کش مکش ہے۔

سماج اور جمہوریت کے درمیان جو غیر متوازی کیفیت ہے وہی سماج اور مملکت کے درمیان بھی نظر آتی ہے موجودہ تکنالوجی اور رسل و رسائل کے نظام اقتدار اعلیٰ کے نفاذ کے مشروط طریقے موجود ہیں، الاقوامی سماج میں مملکت کی توسیعی کارکردگی اور معاشی و سائنسی و تکنیکی انحصار پذیریری نے مملکت کی مادی طاقت کو عوام کی مجموعی طاقت سے کہیں بلند تر کر دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آج ہر مملکت چاہے وہ بلبرل ہو یا سوشلسٹ طاقت و اختیار کے اعتبار سے ایک مکمل اور برتری

مملکت ہے، جب کہ ان میں سے ہر ایک کی جمہوریت نامکمل، ایک طرف یا محض سیاسی و دستوری ڈھانچہ ہے مملکت و عوام کے درمیان طاقت کا توازن مساوی نہیں ہے اس لیے ایک مکمل اور جمہوری مملکت ایک جامع و محیط جمہوریت سے محروم ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ ایک جامع و محیط جمہوریت کسے کہیں گے؟ جمہوریت ایک طرز مملکت، ایک طرز زندگی اور ایک مخصوص سماجی و معاشی نظام کا نام ہے۔ عام طور سے جمہوریت کے تین اہم رخ ہوا کرتے ہیں۔ سماجی، معاشی اور سیاسی۔ سماجی رخ کے عوامل ہیں: قانون کے سامنے اور ترقی کے لیے موافقوں کی فراہمی یا یکساں سماجی حیثیت، سماجی و تقسیمی انصاف، سماجی تحفظ و سماجی فلاح اور عالم گیر تعلیم۔ معاشی رخ کے عوامل ہیں: معیشتی پیداوار کے ذرائع پر سماجی کنٹرول، کام اور روزگار کا حق اور سماجی و معاشی ترقی میں شرکت قائم۔ سیاسی رخ کے عوامل ہیں: اظہار خیال، غنائم نقل و حمل اور تشکیل پنجن کی آزادی، ووٹ دینے کا اختیار، آزادانہ سیاسی شمولیت و شرکت، پالیسی بنانے والی جاتوں پر نمائندہ اداروں کا کنٹرول، حکومت و ایڈمنسٹریشن کی جواب دہی، رول آف لاء اور حقوق و فرائض کا یکساں اقرار۔

اب اگر کسی ملک میں ان عوامل کا کوئی ایک سیٹ جُمیل ہے تو اس کو مکمل جمہوریت نہیں کہا جاسکتا۔ ایسی صورت میں یا تو وہ صرف سیاسی جمہوریت ہوگی یا صرف معاشی یا صرف سماجی۔ ایک رخ جمہوریت جامع جمہوریت نہیں ہو سکتی۔ ایسی جمہوریت داغٹا کہیں ہے بھی نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ اگر کہیں مملکت و حکومت جمہوری ہے تو سماج جمہوری نہیں، اگر مملکت و حکومت اور سماج جمہوری ہے تو معیشت جمہوری نہیں، اگر مملکت و معیشت جمہوری ہے تو حکومت جمہوری نہیں ہے۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ ایک جامع و محیط جمہوریت ہی سماج کی نابرابری اور مملکت و عوام کی غیر متنازعی کیفیت پر عبور حاصل کر سکتی ہے۔ لیکن سماج و مملکت کی نامساوی صورت حال نے خود جمہوریت کو تقسیم کر رکھا ہے۔ تبدیلیوں کی تیز رفتاری نے مملکت کو تو مکمل و جمہوری بنا دیا لیکن اس کو ایک جامع و محیط جمہوریت کا اہل نہ بنا سکی۔

آج کے تمام داخلی انتشار اسی نامساوی صورت حال کی پیداوار ہیں۔

اپنی اس اندرونی کش مکش کا پرتو بیرونی سطح پر دیکھتے تو اندازہ ہو گا کہ نفرت کتنی گہری ہتھیار کتنے کثیر اور انہری کتنی وسیع ہو چکی ہے۔ اٹیم بم ہر فرد کے قریب ہوتا جا رہا ہے۔ ہم ایک بین الاقوامی طوائف الملوکی کے باشندے بن چکے ہیں۔ دہشت پسندی، مبراہی، طاقت و اقتدار پرستی، زبردستی و زبر دستی اس عہد کے مزاج میں راسخ ہو چکے ہیں۔ یہ دراصل تسلسل و تبدیلی کی جمہوری کیفیت ہے کہ جس سے

ہم گذر رہے ہیں۔ نظریاتی سطح پر ہم آہنگی کی جس زور و شور سے وکالت ہوتی ہے، عملی سطح پر وہ اتنا ہی ناپید ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آج ہر ملک امن پرست ہوتے ہوئے بھی قیام امن سے قاصر نظر آتا ہے۔ انحصار پذیری کا دور تقاضا کرتا ہے کہ باہمی گفت و شنید سے مسائل طے کیے جائیں لیکن اس تبدیلی کا تقاضہ پورا کرنے کی راہ میں اقتدار اعلیٰ کا تسلسل حائل ہے۔ ملکیتیں سوچتی ہیں کہ کثیر الاطراف باہمی گفت و شنید کے نتیجہ میں مصالحت تو ہو جائے گی لیکن اس طریق عمل میں اقتدار اعلیٰ کے کسی جزو کو وہ سرنیز کرنا پڑے گا۔ مصالحت اقتدار اعلیٰ کی انا کو ٹھیس پہنچاتی ہے جس سے کہ ہر ملک عملی طور پر گریز کرتی ہے چاہے اس کے نتیجہ میں امن و سلامتی کو ہی خطرہ کیوں نہ لاجی ہو جائے۔ بس ڈپلومیسی کی کامیابی یہ ہے کہ اس خطرہ کا ذمہ دار دوسرا قرار پائے اور وہ خود اس الزام سے بچے رہیں۔ اس کے لیے ایسے پروسیجر کا سہارا لیا جاتا ہے کہ آج حق و انصاف اور صحیح و غلط کا سمجھنا و سمجھانا مشکل ہو گیا ہے۔

مسائل اپنے ابتدائی دور میں حل ہو سکتے ہیں لیکن کوئی بھی ملک دوسرے کے پچھے میں بہر نہیں ڈالنا چاہتا۔ اگر صورت حال بدل گئی تو باہمی تعلقات خراب ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ اس لیے اس ابتدائی منزل کو قبل از وقت اور بے جا مداخلت کہہ کر ہر ایک پچھنے کی کوشش کرتا ہے۔ قابل گفت و شنید وہ منزل بھی جاتی ہے جب کہ مسائل بحرانی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ لیکن یہ وہ منزل ہے جب کہ مسائل کا حل ممکن نہیں ہوتا۔

مندوبین، اپنی قومی ذہنیت سے، جب بین الاقوامی امن و تحفظ کا جائزہ لیتے ہیں تو ایسا لگتا ہے کہ وہ اس کو کسی ملک کے نظم و ضبط جیسا مسئلہ سمجھتے ہیں۔ لیکن بین الاقوامی امن و تحفظ کا قیام نظم و ضبط کا مسئلہ نہیں ہے یہ مسئلہ ہے ملکوں کے پرامن بقائے باہمی کے اصول پر اعتماد و اعتبار کرنے کا جس کے بغیر دنیا میں امن و تحفظ کا قیام ممکن نہیں ہے۔

جن ملکوں کے اقتدار اعلیٰ کے پس پشت معاشی و فوجی طاقت ہوتی ہے وہ کثیر الاطراف معاہدے پر امن بقائے باہمی کے اصول و مصالحت کو کمزوری سمجھنے لگتے ہیں۔ ان کو معاشی و فوجی طاقت سے مسلح اپنے اقتدار اعلیٰ پر اتنا بھروسہ ہو جاتا ہے کہ وہ خود سری کی حد تک آزادانہ روش اختیار کر لیتے ہیں۔ وہ بین الاقوامی خلاف ورزی کے مرتکب ہوتے ہیں۔ باہمی گفت و شنید سے گریز کرتے ہیں اس لیے کہ

وہ جانتے ہیں کہ ایسی گفتگو کے نتیجے میں ان کے باختیار اقتدار اعلیٰ کو مصالحت کی توہین برداشت کرنا پڑے گی اور ان کے حق میں فیصلہ بھی نہیں ہوگا۔ اس جذبہ خلاکاری کے زیر اثر وہ انتہا پسند و شدت پسند بن جاتے ہیں۔ ایک رسمی نقطہ نظر اختیار کر لیتے ہیں، قابل مذمت عمل پر باوقار نظریات کا خول چڑھا لیتے ہیں اور اس طرح امن و سلامتی کے مسئلے کو اور بھی مہلک بنا دیتے ہیں۔

آج جب کہ دنیا امن چاہتی ہے تو ایسے ممالک فوجی اسلحہ بڑھاتے ہیں۔ آج جب کہ نیسری دنیا معاشی و سماجی ترقی کے لیے مالی امداد چاہتی ہے تو یہ امداد کا ہاتھ کھینچ لیتے ہیں۔ ترک اسلحہ کے نام پر صرف تخفیف اسلحہ کی تجویز پیش کرتے ہیں۔ ناکان کی اجارہ داری قائم رہے اور دنیا اس دھوکے میں رہے کہ وہ قیام امن کے لیے کوشاں ہیں۔ یہ ممالک وہ ہیں جو اپنے دائرہ اثر میں انفرانشنل کے مرتکب ہوتے ہیں جب کہ اس حلقہ اثر کے باہر غیر زرخیڑی اسلحہ کی وکالت کرتے ہیں۔

یہ ہمارے عہد کے مزاج کا تضاد ہے۔ یہ تضاد و انتشار نہلا تلہ ہے کہ تسلسل و تبدیلی کے عوامل بھی ہم شناس نہیں ہوئے ہیں، ہم مزاج نہیں بن سکے ہیں، یک جان و دو قالب نہیں ہو سکے ہیں۔ تبدیلیوں نے مزاج کو شناس جہت، مختلف النوع اور کثیر الاطراف نو ضرور بنا دیا ہے لیکن جامع و محیط نہیں بنایا ہے۔ آج کے عہد کا مزاج جزعیت شناس تو ہو گیا ہے، سالمیت پرست نہیں بن سکا ہے۔ ذہن کی اس ارتقائی منزل کے لیے اکیسویں صدی کا انتظار کیجیے۔

ماہنامہ جامعہ کا

مجیب نمبر

مجیب صاحب کی نایاب تصویریں، فیض مطبوعہ تحریریں، خود نوشت سوانح کا ایک حصہ، علالت سے پہلے اور بعد کی تحریروں کے نمونے، مشہور اہل قلم کے مضامین اور خود مجیب صاحب کے بعض اہم اردو مضامین اور انگریزی مضامین کے ترجمے اور بے شمار دلچسپ اور معلومات افزا چیزیں شامل ہیں، خاص نمبر اپنی منفرد خصوصیات کے لحاظ سے دستاویزی حیثیت کا حامل ہے۔ قیمت ۳۵ روپے

ملنے کا پتہ: ماہنامہ جامعہ، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

محمد منشا، الرحمن خاں منشا

سوز کے نغمات

(۱)

عاجت ساز نہیں سوز کے نغمات کے بعد اور کیا چاہیے اب درد کی سوغات کے بعد
 چھایا ہے غم سے طبیعت پہ عجب رنگ سرور کھل گئی دل کی کلی کرب کی بہتات کے بعد
 اُن کی یادوں سے ہے ہر سانس معطر ایسے آئے مٹی سے مہک جس طرح برسات کے بعد
 بے نیازی کی ادا سیکھ لی ہے ہم نے بھی پے بہ پے چشم تغافل کی عنایات کے بعد
 تیغِ قاتل کو لہو خوب پلایا پھر بھی پیاس اس کی نہ بجھی فرطِ مدارات کے بعد
 سخت جانی کی کہیں ایسی ملے گی نہ مثال شان سے زندہ ہیں ہم تلخیِ حالات کے بعد
 غیر کے غم میں نکل آتے ہیں خوں کے آنسو منزل آتی ہے یہ عرفانِ غم ذات کے بعد
 اے مرے پیارے وطن تیری جبین کا سینہ دھو دھل نہ جائے کہیں خونِ نیرِ فسادات کے بعد

اپنی بے رنگی پہ روئے گی غزل اے منشا
 شوقِ جدت میں منافی روایات کے بعد

ڈاکٹر منشا، الرحمن خاں منشا، ۱۱۔ مشار کی ٹاؤن ناگپور

(۲)

سہم سہم کر دھیرے دھیرے راز یہ سارے کھولے گا
 پورے زور سے چیخو گے تو سننا بھی بولے گا
 ہمت کر کے جانبِ منزل چند قدم بڑھ کر تو دکھاؤ
 رفتہ رفتہ ایک زمانہ ساتھ تمہارے ہولے گا
 جو بھی لکھو یا بولو تم سوچ سمجھ کر لکھو بولو
 آنے والا دور تمہارے اک اک لفظ کو تولے گا
 ہم نے تو اک کھیل سمجھ کر ذوقِ جنوں کو اپنایا تھا
 کس کو خبر تھی اک دن ظالم نبضِ وقت ٹٹولے گا
 بیش بہا دولت کی اتنی ناقدری کچھ ٹھیک نہیں
 رولے والے آخر کب تک خاک میں موتی رولے گا
 ہم سے ہمارا جوشِ تکلم چھین سکو تو چھین لو تم
 لبِ بستہ بھی ہو جائیں تو چہرہ ہمارا بولے گا
 اُس کے فن کی تابانی میں ہو گا نہ منشا کوئی کلام
 صاحبِ فن جو اپنے قلم کو خونِ دل میں ڈبولے گا

عمر الہی جامعی

ڈاکٹر ذاکر حسین سے ایک ملاقات

جناب عمر الہی صاحب جامعی (سوت والے) دہلی کے قدیم باشندے اور جامعہ ملیہ اسلامیہ کے طلبائے قدیم میں سے ہیں۔ صدر بازار دہلی میں ان کا بہت اچھا کاروبار تھا اور ان کا خاندان جامعہ کے ہمدردوں میں سے تھا۔ اس وقت کے شیخ الجامعہ ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم سے اس خاندان کے خالصانہ تعلقات تھے اور جامعہ کی مالی امداد کرنے میں پیش پیش رہتا۔ قیام پاکستان کے بعد صدر بازار کے حالات کچھ ایسے ہو گئے کہ عمر الہی صاحب اور ان کے خاندان کے کچھ افراد ہجرت کرنے پر مجبور ہو گئے۔ اس وقت راقم الحروف انجمن طلبائے قدیم جامعہ ملیہ اسلامیہ کا سکریٹری اور عمر الہی صاحب مجلس عالم کے ایک متنازع رکن تھے۔ جامعہ سے ان کی دلچسپی اور تعلق کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ جب کراچی کے قریب ملیر میں جامعہ ملیہ کے سہی خواہوں اور سابق کارکنوں اور اساتذہ نے جامعہ تعلیم ملی کے نام سے ایک یونیورسٹی قائم کی تو جامعہ کے ایک ہر دل عزیز اور مخلص کارکن ماسٹر عبدالغنی صاحب مرحوم اس کے سکریٹری مقرر ہوئے اور عمر الہی صاحب جامعی جو انٹل سکریٹری۔ جامعہ کے دوسرے کارکنوں اور طلبائے قدیم کی طرح یہ بھی جامعہ کو ہمیشہ یاد رکھتے ہیں۔

کچھ عرصہ پیش تر ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کے نوے سالہ یوم پیدائش کے موقع پر ۲۱ جنوری سے ۸ فروری ۱۹۸۷ء تک یہاں جوشان و جشن منایا گیا تھا، اس کی مناسبت سے عمر الہی صاحب نے بھی مرحوم کے بارے میں ایک مختصر مضمون لکھا تھا جس سے مرحوم کی سیرت و شخصیت پر بہت اچھی روشنی پڑتی ہے۔ موصوف نے یہ مضمون ماہنامہ جامعہ میں اشاعت

کے لیے بھیجا ہے، جسے شکریے کے ساتھ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے

(مدبر معاون)

۱۹۵۶ء میں ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب اپنے چھوٹے بھائی ڈاکٹر محمود حسین صاحب کی صاحبزادی کی شادی

میں شرکت کے لیے کراچی آئے تھے۔

ایک شام مجھ سے مخاطب ہوئے اور فرمانے لگے کہ شیخ عبدالوہاب صاحب اور خان بہادری صاحب الرحمن

صاحب سگریٹ والوں سے ٹو وائف ہو گئے، فضل الرحمن برادر س دہلی کے مالکان۔ میں تمہارے ساتھ ان کی نیام گاہ تک جانا چاہتا ہوں۔

میں نے شیخ عبدالوہاب صاحب کو اسی وقت فون کیا۔ شیخ صاحب بعد تھے کہ ڈاکٹر صاحب

”کلیف نہ کریں، وہ خود بھی جامعہ ملیہ کراچی میں حاضر ہوتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب کا فرمانا تھا کہ واقعہ کچھ ایسا ہے کہ

مجھے خود جا کر شیخ صاحب کا شکریہ ادا کرنا ہے۔ اس لیے بات اس طریقہ سے کرو کہ شیخ صاحب نہ آئیں بلکہ

میں ان کے دولت کردہ تک جاؤں۔ میں نے فوراً ہی شیخ صاحب کو فون پر جواب دیا کہ دراصل ڈاکٹر صاحب بھی

تین بجے جامعہ سے میرے ساتھ روانہ ہو رہے ہیں اور ایک دو اجاب سے راتے میں ملاقات کے بعد ۵ بجے

شام کی چائے آپ کے ساتھ پینا چاہتے ہیں اور اس طرح شیخ صاحب کو رخصتا مندر کیا۔

ڈاکٹر صاحب فرمانے لگے کہ میں تم کو وہ واقعہ سنانا چاہتا ہوں جس کے لیے مجھے خود چل کر

جانا ہے۔ اور شیخ صاحب کا شکریہ ادا کرنا ہے۔ یہ اس وقت کی بات ہے جب ۱۹۵۷ء میں دہلی پورے

توڑے سال بعد پھیرا جڑی تھی اور لاکھوں کی تعداد میں مسلمان اپنا گھر بار چھوڑ کر پناہ کی تلاش میں

سرگرداں تھے۔ قتل و غارتگری کا بازار گرم تھا۔ سنہری منڈی، قرول باغ، پہاڑ گنج کی لاکھوں کی

آبادی میں ہزاروں جان سے مارے جا چکے تھے اور جو جان بچا سکے تھے وہ پرانے قلعہ میں پناہ لے

رہے تھے۔ پُرانے قلعہ کے کھلے میدان میں پناہ کی تلاش!

لیکن دہلی کی بارش کا طوفان معلوم ہوتا تھا، شاید کبھی نہ تھمے گا۔ نہ جانے کتنے دن گذر چکے

تھے۔ بارش نہر آسانی کی صورت میں سروں پر مسلط تھی۔ چھوٹے چھوٹے بچے رات کی تاریکی میں بہ جاتے

تھے اور غونیمٹا ٹینڈ کے کنارے پوری مخلوق خدا کو گھرے میں لے لیا تھا۔ جامعہ ملیہ کے اساتذہ اور

طلباء نے بھی پرانے قلعہ میں ایک خدمتی کیمپ قائم کیا تھا اور میں اس خدمتی کام کے سلسلہ میں شیخ

عبدالوہاب صاحب کے پاس بھی گیا تھا اور ان سے عرض کیا تھا کہ دلی کے ان جگر گوشوں کی افنی کبل کی صورت میں کچھ مدد کریں۔ شیخ عبدالوہاب صاحب نے فرمایا کہ ذاکر صاحب کھبل کی خریداری کے لیے آپ کو کس قدر روپے کی ضرورت ہے؟

ذاکر صاحب کا فرمانا تھا کہ شیخ صاحب کے اس جلد پر میں تند بذب میں پڑ گیا تھا کہ کس قدر رقم کا تعین کروں۔ میں جو جامعہ ملیہ کے لیے دو دو چار چار روپیہ مانگتا رہا ہوں، لیکن چند لمحے توقف کے بعد بڑے حوصلہ سے یکدم کہہ دیا کہ پچیس ہزار روپے کے کھبل اگر مل جائیں تو بہت سی آفت زدہ جاہل محفوظ ہو سکیں گی۔ میرے سوال کی بازگشت ختم نہ ہوئی تھی کہ شیخ صاحب نے اسے بڑی انکساری سے منظور کیا اور فرمایا، کل صبح نو بجے فضل الرحمن برادر س کی دکان پر کسی کو بھی بھیج کر مجھ سے منگالیں۔ ذاکر صاحب نے کہا کہ انھوں نے روپے کا انتظار نہ کیا بلکہ دوسرے دن کی ادائیگی کے وعدہ پر کچھ شناساؤں کے تعاون سے پچیس ہزار روپے کے کھبل اسی دن شام کو خرید لیے اور پرانے قلعے کے جامعہ ملیہ کیمپ کے ذریعہ اپنی ہی نگرانی میں کبل کی تقسیم کا اسی شام سے اہتمام کر دیا۔

ذاکر صاحب کا فرمانا تھا کہ پچیس ہزار کی رقم بڑی تھی اس لیے دوسرے دن صبح ٹھیک ۹ بجے میں صدر بازار میں فضل الرحمن برادر س کی دکان پر خود پہنچا اور میری حیرت کی کوئی انتہا نہ رہی جب میں نے شیخ صاحب کی کرسی پر پنجاب کے ایک ہندو کو بیٹھا دیکھا اور دریافت پر معلوم ہوا کہ شیخ صاحب مستقل طور پر لاہور چلے گئے ہیں اور دکان اور کاروبار ان کے نام منتقل ہو چکا ہے۔

ذاکر صاحب نے کہا کہ یہ جملے سن کر وہ کافی پریشان ہوئے اور آہستہ آہستہ اس طویل و عریض دکان سے باہر آئے تو دکان کے چبوترے پر ایک صاحب معمولی کپڑوں میں ملبوس پاؤں لٹکائے بیٹھے تھے۔ مجھے دیکھ کر وہ کھڑے ہو گئے اور دریافت کرنے لگے کہ آپ ہی ذاکر صاحب ہیں۔ اگرچہ وہ مجھے پہچانتے تھے۔ میرے اقرار پر ہاتھ میں ٹلکے ہوئے کپڑے کے ایک میلے تھیلے سے انھوں نے پچیس ہزار کے نوٹ مجھے نکال کر دے دیے کہ شیخ صاحب لاہور جا چکے ہیں، لیکن ہدایت کر گئے تھے کہ ٹھیک نو بجے میں دکان کے باہر آپ کا انتظار کروں، آپ کو زحمت نہ ہونے پائے۔ ذاکر صاحب کا کہنا تھا کہ اس عظیم عطیہ کا شکریہ میں کس قدر تاخیر سے ادا کرنے جا رہا ہوں !!!

تبصرہ و تعارف

(تبصرہ کے لیے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

مصنف : مولانا وحید الدین خاں

ناشر : مکتبہ الرسالہ، سی۔۲۹، نظام الدین ولیٹ

نئی دہلی - ۱۱۰۱۳

قیمت : تیس روپے

خاتون اسلام

مناظریں کی جانب سے اسلام پر جو اعتراض کیے جاتے ہیں، ان میں سے ایک اہم اعتراض یہ بھی ہے کہ مذہب اسلام میں عورتوں کو مردوں کے مقابلے میں بہت کم درجہ دیا گیا ہے۔ ماضی میں علمائے اسلام کی جانب سے اس کا بارہا مدلل جواب دیا جاتا رہا ہے۔ ادھر کچھ عرصے سے مسلمانوں کے عالمی قوانین پر جو اعتراض کیے جا رہے ہیں اور ان میں تبدیلی اور ترمیم کی جو کوششیں کی جا رہی ہیں، ان ہی کے ضمن میں عورتوں کے حقوق کا مسئلہ ایک بار پھر ابھر کر سامنے آیا ہے کہ مذہب اسلام عورتوں کو مردوں کے مساوی حیثیت دینے کے حق میں ہے یا نہیں۔ اور مسلم علماء اور دانش ور ایک بار پھر اس کا جواب دینے میں کوشاں نظر آتے ہیں۔ پیش نظر کتاب بھی اسلام میں عورت کے مقام کو وضاحت سے بیان کرتی ہے۔

مصنف مولانا وحید الدین خاں کا شمار ممتاز مسلمان دانش وروں اور اہل علم میں ہوتا ہے۔ انھوں نے خود مسلمانوں کو اسلام کی حقیقی روح سے واقف کرانے کے لیے ایک باقاعدہ تحریک چلا رکھی ہے اور اس کے تحت ان کی متعدد کتابیں بھی منظر عام پر آ چکی ہیں۔ خاتون اسلام ان کی تازہ تصنیف ہے جس میں انھوں نے اسلام میں عورتوں کو دیے گئے

حقوق ہی کا جائزہ نہیں لیا ہے بلکہ جدید تحقیقی انداز میں، جوان کی تحریروں کا خصوصی وصف ہے، انھوں نے دنیا کی ترقی یافتہ کہلائی جانے والی تہذیبوں اور مذاہب میں عورتوں کو عطا کیے گئے حقوق سے ان کا موازنہ بھی کیا ہے۔ مختلف سائنسی شہادتوں اور دلیلوں کے ذریعہ انھوں نے ثابت کیا ہے کہ اسلام نے عورت کا جو مقام مقرر کیا ہے وہ حقیقت کے عین مطابق ہے اور جہاں اسلام نے عورت اور مرد کے درمیان فرق کیا ہے تو وہ حیاتیاتی اصول کی رو سے بالکل درست اور لازمی ہے۔

کتاب میں دیباچہ اور حرف آخر کے علاوہ تین باب ہیں، باب اول میں نظام فطرت میں عورت کے مقام، نیز مختلف معاشروں میں عورت کی حیثیت سے بحث کی گئی ہے۔ دوسرے باب میں قرآن و حدیث کی روشنی میں اسلام میں عورت کا درجہ اور اس کے حقوق بیان کیے گئے ہیں۔ تیسرے باب میں مسلمانوں کے عائلی قوانین — شادی، بیاہ، نکاح طلاق، جہیز اور مہر جیسے مسئلوں کو زیر بحث لایا گیا ہے ان سب باتوں سے بحث کرنے کے بعد فاضل مصنف جس نتیجہ پر پہنچے ہیں وہ خود ان کے الفاظ میں یہ ہے :

”عورت کا درجہ اسلام میں وہی ہے جو مرد کا درجہ ہے، عزت اور احترام کے جو احکام ایک صنف کے لیے ہیں وہی احکام دوسری صنف کے لیے بھی ہیں۔ دنیا کے حقوق اور آخرت کے انعامات میں دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں۔ البتہ اسلام کے نزدیک مرد مرد ہے اور عورت عورت۔ زندگی کا نظام چلانے میں دونوں برابر کے شریک ہیں، تاہم فطری فرق کا لحاظ کمرے ہوئے اسلام نے دونوں کے درمیان تقسیم کار کا اصول رکھا ہے نہ کہ یکسانیت کار کا اصول“

کتابت اور طباعت بھی معیاری ہے۔ امید ہے کہ یہ کتاب کافی پسند کی جائے گی۔

مصنف: مولانا شہاب الدین ندوی

ناشر: فرقانیا اکیڈمی ٹرسٹ، ۱۶۵ داکٹر پٹی،

بنگلور۔ ۵۷

اسلام اور جدید سائنس

قیمت: ۱۸ روپے

مسلمانوں کا اعتقاد ہے کہ اسلام ہر اعتبار سے ایک مکمل دین ہے اور واضح الفاظ میں یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس کا پیغام پوری بنی نوع انسانی کے لیے کافی جامع اور دائمی و ابدی ہے۔ اس کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ اس پوری کائنات میں وہی ایک سچا اور ہمیشہ باقی رہنے والا مذہب ہے جو دلیل و حجت کے ذریعہ نہ صرف دیگر تمام مذاہب پر غالب رہے گا بلکہ قیامت تک ہر زمانے کے تصورات و نظریات پر بھی بھاری رہے گا۔ دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ جدید علوم اور سائنس کی ترقی اور ترقی کے مسلم معاشرے میں خاص طور پر جو شبہات اور شکوک پیدا ہو رہے ہیں اور اسی کے ساتھ جو فقہی مسائل پیدا ہو رہے ہیں، ان کو دور کرنے اور ان کا حل تلاش کرنے میں مسلم فقہاء اور علماء پوری طرح کامیاب نہیں ہو رہے ہیں اور جو تھوڑی بہت کامیابی ملی بھی ہے تو وہ اسلام کے مندرجہ بالا دعووں کی روشنی میں بہت معمولی ہے۔

پیش نظر کتاب میں مصنف نے ایسے ہی بہت سے سوالات پیش کیے ہیں اور ان کا حل بھی تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ لکھتے ہیں کہ آج دنیا کے اسلام کو بہت سارے فکری، معاشرتی اور تمدنی مسائل کا سامنا ہے جن کا حل تلاش کرنے کے لیے متعلقہ علوم اور ان مسائل کی گہرائیوں میں جانے کے ساتھ دین ابدی کے نصوص میں بھی گہری بصیرت حاصل کرنی ضروری ہے۔ اس لیے کہ قرآن حکیم کے اسرار و عجائب کی کوئی انتہا نہیں ہے بلکہ وہ ایک ایسا بحر بیکراں ہے جس میں جتنا زیادہ غور کیا جائے اتنا ہی شدت کے ساتھ اس کے حقائق و معارف اُجاگر ہوتے ہیں۔ اس کتاب میں قرآن کریم کے ان حقائق و معارف سے بحث کی گئی ہے جن کے ذریعہ عصر جدید میں قرآن کی معجزانہ ہدایت سامنے آتی ہے۔

کتاب چار مقالات کا مجموعہ ہے۔ پہلے مقالے 'خلافت ارض کے لیے سائنس اور

مکنا لوجی کی اہمیت، میں یہ دکھایا گیا ہے کہ موجودہ سائنسی دور میں قرآن حکیم اپنے پیروؤں کو کیا ہدایات دیتا ہے اور وہ جدید سائنسی علوم کو کس نظر سے دیکھتا ہے۔ دوسرے مقالے کا عنوان ہے اسلام اور جدید سائنس: مقصد اور طریقہ کار اس میں اسلام اور سائنس کے باہمی ربط اور ان دونوں کی ہمنوائی کے اظہار میں چند بنیادی نکات پیش کیے گئے ہیں۔ ان کے مطالعہ سے اسلامی عقائد و نظریات کی برتری اور اس کی جدید سائنس کے ذریعہ تصدیق و تائید کا علم ہوتا ہے۔ مصنف کا کہنا ہے کہ تیسرا مقالہ قرآن اور سائنس: چند اصول و کلیات، دراصل بعض اعتراضات کا جواب ہے اور اس میں قرآن اور سائنس کے تعلق سے پیدا ہونے والے بعض شکوک و شبہات کو دور کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ چوتھا اور آخری مقالہ اجرام سماوی کا جغرافیہ اور ربوبیت کے بعض اسرار ہے، اس میں قرآن میں بیان کائنات کے اسرار و رموز کا بیان کیا گیا ہے جن کے بارے میں جدید سائنس ابھی تک کسی نتیجے پر نہیں پہنچ سکی ہے، مثلاً اجرام سماوی اور ان کے حالات، آسمانی مخلوق وغیرہ وغیرہ۔

کتابی شکل میں آنے سے قبل یہ تمام مقالات کسی نہ کسی شکل میں مختلف علمی جریروں میں شائع ہو کر قبولِ عام حاصل کر چکے ہیں جس کی ایک بڑی وجہ اندازِ بیان کا عام فہم ہونا اور مثالوں کے ذریعہ نفسِ مضمون کی وضاحت ہے۔ امید ہے کہ کتاب کے پڑھنے والے اس سے مغوی طور پر مستفید ہوں گے۔

— محمد عرفان



قیمت: فی شماره
دو روپے

سالانہ قیمت
۲۲ روپے

جامعہ

شماره ۹

بابت ماہ ستمبر ۱۹۸۷ء

جلد ۸۴

فہرست مضامین

- | | | |
|----|------------------------------|--|
| ۳ | ضیاء الحسن فاروقی | ۱۔ شذرات |
| ۷ | جناب مسعود انور علوی کاکوروی | ۲۔ ✓ ہندوستان کے پہلے شیعہ مجتہد
سید دلدار علی نصیر آبادی |
| ۲۹ | جناب منظور احمد خاں | ۳۔ ✓ کلیلہ و دمنہ کا بنیادی ماخذ |
| ۳۶ | | ۴۔ اسلام اور عصر جدید کا خاص شماره |
| | | ۵۔ تبصرہ و تعارف |
| ۳۸ | محمد عرفان | انتخاب کلام خسرو کاکوروی |
| ۴۰ | مدیر | ۶۔ آ ۵! فیصر صاحب مرحوم |

مجلس ادارت

پروفیسر علی اشرف

پروفیسر مسعود حسین

ڈاکٹر سلامت اللہ

ضیاء الحسن فاروقی

مدیر

ضیاء الحسن فاروقی

مدیر معاون

عبد اللطیف اعظمی

خط و کتابت کا پتہ

ماہنامہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

طابع و ناشر: عبد اللطیف اعظمی۔ مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۱۱۰۰۰۲

شذرات

۲۱ جولائی ۱۹۸۷ء کو صبح کے وقت اچانک مجھے یہ مژدہ جانفزا سنایا گیا کہ حکومتِ مملکت سعودیہ کی وزارت حج و اوقاف نے اسان مجھے حج و زیارت کی دعوت دی ہے اور مجھے فوراً اس کی تیاری شروع کر دینی چاہئے۔ کیسی فرخندہ صبح ہوگی وہ مجھ جیسے بندہ عاصی کے لئے! اس کا اندازہ کچھ وہی لوگ کر سکتے ہیں جو اس طرح کی مبارک دعوت کو اشارہ غیبی ہونے پر ایمان رکھتے ہیں، چنانچہ مجھ پر بھی اس بلا وے کی خبر سے سرور انبساط کی ایک خاص کیفیت طاری ہوئی، میں نے اسے اللہ تعالیٰ کی طرف سے بلا و اسمبھا اور سجدہ شکر و احسان ادا کیا، حافظ شیرازی کا یہ شعر تمام دن ذہن میں گونجتا رہا:

چہ مبارک سحری بود و چہ فرخندہ شبی
آں شب قدر کہ ایں تازہ بر اتم دادند

دہلی میں سعودی سفارتخانے پہنچا، وہاں کے ذمہ دار افسروں اور ان کے توسط سے حکومتِ مملکت سعودیہ اور خاص طور پر اس کی وزارت حج و اوقاف کا شکریہ ادا کیا۔ پھر چند روز میں سفر کی ساری تیاری مکمل ہو گئی اور ۲۶ جولائی کو سعودی اتیرلائنرز کی فلائٹ نمبر ایس۔ وی ۳۳۵ سے حمد کے نفعے گاتا ہوا سوئے حرم روانہ ہو گیا۔ اسی دن سہ پہر میں جدہ ایرپورٹ پر اُترا اور ضروری کارروائیوں کے بعد شام کو جدہ کے مشہور ہوٹل رمادا میں جو پہلے میریڈی آن کے نام سے معروف تھا اور جہاں میزبانوں نے جدہ میں ہمارے قیام کا انتظام کیا تھا، پہونچا دیا گیا۔

جدہ کے اس ہوٹل میں ہمارا قیام ۲۹ جولائی کی سہ پہر تک رہا۔ اس عرصہ میں ۲۸ جولائی کی شب میں مملکت سعودیہ کے سربراہ حکومت اور خادمِ حرمین شریفین شاہ فہد کی طرف سے قصر الحرام میں مجھ جیسے سارے مدعو تین، مختلف ملکوں کے سرکاری وفود اور سعودی حکومت کے بڑے بڑے عہدہ داروں اور بین الاقوامی اسلامی تنظیموں کے ممتاز نمائندوں کے اعزاز میں ایک استقبالیہ کا اہتمام کیا گیا تھا، جہاں بین الاقوامی شہرت کی کئی علمی و سیاسی شخصیتوں سے میری ملاقات ہوئی، شاہ فہد تشریف لائے تو ان کی پُرکشش شخصیت نے سب کی توجہ اپنی طرف مبذول کر لی۔ انھوں نے ہر شخص سے مصافحہ کیا اور تمام بیرونی مہانوں کی تصویر ان کے ساتھ الگ الگ لی گئی، اس میں کوئی دس، ساڑھے دس بج گئے، پھر ایک دوسرے بڑے ہال میں عشائیہ ہوا جس میں انواع و اقسام کے دسیوں کھانوں کو اس خوش اسلوبی سے ترتیب دیا گیا تھا کہ کھانے کے شوقین حضرات کو یہ ترتیب ہی جنت نگاہ سے کم نہ رہی ہوگی۔ عربی کھانے پہلے بھی کھائے تھے اور وہاں بعد میں بھی کھائے اور ہر روز کھائے، لیکن اس روز تو معاملہ شاہی تھا، اور ہر کھانا خاص اہتمام سے تیار کیا گیا تھا، اسی طرح کی ایک شاہی دعوت کا تجربہ اور ہوا جو الرذی المحمیدی یعنی ۵ راکٹ کو مینی کے شاہی محل میں شاہ کی طرف سے دی گئی تھی اور جہاں کوئی چار گھنٹے تک شاہ فہد سے ملاقاتیں، ان کی وزیرِ رج و اوقاف عزت مآب عبد الوہاب عبد الواسع، رابطہ عالم اسلامی کے سکریٹری جنرل عالی جناب عبد اللہ عمر نیف اور مراکش کے ایک وزیر عالی مرتبت (نام یاد نہیں رہا) وہ مہانوں کے جذبات کے ترجمان تھے) کی تقریریں ہوئیں، شاہ فہد کی تقریر میں دنیائے اسلام کے تمام اہم مسائل کا ذکر تھا، اور خادمِ حرمین شریفین کی حیثیت سے ان کی حکومت کی ان مساعی کا بھی جو حجاج کو نوع بہ نوع سہولتیں بہم پہنچانے کے لئے کی گئی ہیں۔ اس دن ڈنر نہیں لنگھا تھا اور خوب، اور بہت خوب تھا۔ مہانوں کی تعداد بھی خاصی بڑی تھی۔

۲۹ جولائی کی شب میں ہم لوگ مکہ معظمہ لے جائے گئے، جدہ میں ہم نے احرام باندھ لئے تھے۔ مکہ معظمہ کے مشہور ہوٹل اجیاد میں جو حرم شریف سے بہت قریب ہے، اترنے

کے فوراً بعد ہم حرم پہنچے، کعبہ پر نظر پڑتے ہی آنکھیں اشکبار ہو گئیں کہ اسی کے دیدار کے لئے مسلمان ساری عمر بے چین رہتا ہے، عمرہ کے سارے مناسک الحمد للہ، قلب کی کمال خستگی و برستگی کے ساتھ، خوش اسلوبی سے پورے ہوئے۔ ہجوم بہت تھا اور گرمی اگرچہ سخت تھی، لیکن اللہ کے ہر بندہ پر ایک والہانہ کیفیت طاری تھی، سرمستی کی ایک کیفیت جس میں خود سپردگی کے جذبے نے ایک خاص کشش پیدا کر رکھی تھی، یہ گویا ایک اور منزل تھی اس روحانی سفر کی جو سہراگست کو عرفات کے میدان میں جبل رحمت کے سایے میں اختتام پذیر ہونے کو تھا، اور جس کے لئے گھڑیاں گنی جا رہی تھیں، اور دعائیں مانگی جا رہی تھیں کہ اے اللہ! ہمارے لئے یہ سفر آسان بنادے اور اس کے لئے ہماری ناچیز مساعی کو قبول فرمائے۔

۳۱ جولائی کو جمعہ کا دن تھا، حرم شریف کے اندر اور باہر بڑا ہجوم تھا، لاکھوں بندے اپنے رب کے حضور اطاعت و انقیاد کے گہرے جذبے کے ساتھ حاضر تھے اور ایک عجیب عالم تھا، لیکن کسے خبر تھی کہ ایرانیوں نے دل میں کیا ٹھان رکھی ہے۔ ایران سے کوئی ڈیڑھ لاکھ اشخاص بظاہر حج کی نیت سے آئے تھے، لیکن اس روز ان کی طرف سے جو کچھ ہوا اور جس کے نتیجے میں کئی سو آدمی ہلاک اور زخمی ہوئے وہ مددِ جہرہ تکلیف دہ اور شرمناک تھا۔ مظاہرہ کا تخیل بذاتِ خود ایک ایسے دارالامن میں جہاں کسی بھی جاندار مخلوق کے ساتھ تشدد کا خیال بھی ایک گناہ ہے اور اس کا کفارہ دم کی شکل میں واجب، ایک تشدد اور غیر شرعی فعل ہے، چہ جائیکہ وہاں علماً فتنہ و فساد برپا کرنا جو سرتاسر اللہ تعالیٰ کی نافرمانی ہے، کیسی بڑی گستاخی اور ضلالت ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اگرچہ ایرانی مظاہرین کے تیور خوفناک اقدام کی غازی کر رہے تھے اور غالباً ان کی ایک خاصی تعداد حرم کے اندر داخل ہو کر ہنگامہ برپا کرنا چاہتی تھی، سعودی حکومت کی انتظامیہ نے نہ صرف بڑے صبر و تحمل کا ثبوت دیا بلکہ بہت جلد اپنے تدبیر اور دانشمندانہ اقدام سے صورت حال پر قابو حاصل کر لیا، ورنہ نہ معلوم کس قدر جانی و مالی نقصان ہوتا۔ یہ میرا ہی تاثر نہیں بلکہ دنیا کے گوشے گوشے سے آئے ہوئے لاکھوں عازمین حج کے یہی تاثرات تھے۔ دیکھئے خالص دنیا کی سیاست فریضہ حج جیسے گہرے مذہبی و روحانی تجربے کو جو براہِ راست

بندے اور اس کے رب کے مابین ہوتا ہے، کس طرح اپنی طاغوتیت سے داغدار بنادیتی ہے! اللہ تعالیٰ ہم سب کو اس سے اور نفس کی شرارتوں سے محفوظ رکھے۔

سعودی حکومت اور خاص طور پر اس کے وزارت حج و اوقاف مبارکباد کی مستحق ہے کہ اس کی توجہ خاص سے حجاج اور زائرین کے لئے بڑی سہولتیں فراہم ہو گئی ہیں، یوں تو سعودی عرب میں معاشرتی و معاشی زندگی کے ہر شعبے میں خوشحالی و فارغ البالی عیاں اور معیار زندگی اونچا ہے لیکن مکہ معظمہ اور مدینہ طیبہ میں جو تعمیرات دیکھنے میں آئیں خواہ وہ عمارتوں کی شکل میں ہوں، کشادہ اور ہموار سڑکوں، روشن سڑنگوں، پلوں اور فلانی اور س وغیرہ کی صورت میں ہوں یا خانہ کعبہ اور مسجد نبوی کی توسیع و تعمیر کے سلسلے کی ہوں، اُن پر بے اختیار صدائے آفرین بلند ہوئی۔ اور یہ سب ممکن نہ ہوتا اگر مملکت سعودیہ کی حکومت کا رجحان دیندارانہ نہ ہوتا اور اس کے ذمہ داروں کے سامنے ہر وقت کنگ عبدالعزیز کی یہ بات نہ رہتی کہ 'یاد رکھو کہ ہمارے خاندان کو جواہ و شوکت حاصل ہے اور جو آئندہ ملے گی وہ صرف حرمین شریفین کی خدمت کی برکت سے ملے گی۔ کسی بھی صورت اس کے اخراجات کے میزانیہ میں کٹوتی نہ کی جائے، ہر سال اور ہر حال میں اس میں کچھ نہ کچھ اضافہ ہوتا رہے۔ حاجیوں کے لئے ہر طرح کی آسانیاں ہر قیمت فراہم کی جاتی رہیں۔'

خدا کا شکر ہے کہ سعودی حکومت کی اعلا بیمانی کی میزبانی کے سبب اس حج میں بڑی آسانیاں رہیں، اس کی وجہ سے حج کے سارے مناسک بڑی خوش اسلوبی سے ادا ہوئے۔ اللہ کی نعمتیں اور رحمتیں اس گنہگار پر ویسے ہی کیا کم تھیں کہ اس سال حج کی یہ نعمت، اتنی ساری سہولتوں کے ساتھ، ہر وقت یاد دلاتی رہی کہ خطاکاروں کو بھی اللہ کی رحمت سے مایوس نہیں ہونا چاہئے۔ مجھے تو وہاں کی ہر آسانی پر اور ہر آرام پر یہی خیال آتا تھا کہ بندہ اللہ تعالیٰ کی کون کون سی نعمتوں سے انکار کرے گا، اس کی رحمت سب پر محیط ہے۔ اللہ کی ناشکری ہوگی اگر ہم حکومت مملکت سعودیہ کی شاہانہ میزبانیوں کا شکریہ ادا نہ کریں کہ جو اس کی مہتم بالشان رحمتوں کا وسیلہ بنی۔

مسعود انور علوی کا کوروی

ہندوستان کے پہلے شیعہ مجتہد سید دلدار علی نصیر آبادی

حکومت اودھ کا زمانہ جو بانی سلطنت نواب سعادت خاں برہان الملک (۱۷۷۱ء-۱۷۷۶ء) سے نواب واجد علی شاہ اختر (۱۸۳۷ء-۱۸۵۶ء) آخری تاجدار اودھ تک تقریباً ۱۲۵ سال پر محیط ہے۔ ثقافت، تہذیب و تمدن اور علمی و ادبی سرگرمیوں کے لئے بہت مشہور رہا ہے۔ سلاطین اودھ کے علمی ذوق، علوم و فنون سے دلچسپی، فراخ دلی اور سیرچشی نے خطہ اودھ خصوصاً لکھنؤ کو مشرقی تہذیب و تمدن اور تعلیم و تعلم کا مرکز بنا دیا تھا۔ نواب آصف الدولہ بہادر (۱۷۷۵ء-۱۷۹۷ء) کے عہد میں شیعیت کو بڑا فروغ ہوا، اسے گویا درباری مذہب کی حیثیت دے دی گئی، تبھی سے وہ ایک اجتماعی تحریک کی صورت میں آگے بڑھتی رہی۔ سید دلدار علی نصیر آبادی غفران مآب لکھنوی اسی تحریک کے بانی مبانی، روح رواں اور اس سلسلہ کی پہلی لڑی تھے۔ انھوں نے ہندوستان میں باضابطہ تعلیم حاصل کرنے کے بعد مزید تعلیم کے لئے عراق کا سفر کیا۔ وہاں سے سند اجتہاد لائے اور واپس آکر باقاعدہ اپنے مسلک و مذہب کی نشر و اشاعت کی اور شیعہ فرقہ کو متحد کیا۔ اسی بنا پر وہ نہ صرف اودھ بلکہ ہندوستان کے پہلے شیعہ مجتہد کہے جاتے ہیں۔ اس وقت سے اب تک اودھ بلکہ ہندوستان میں فرقہ شیعہ کی جو بھی حیثیت اور سرگرمیاں ہیں وہ تمام تر ان ہی کی رہین منت ہیں۔ زیر نظر سطور میں ان کی حیات، علمی و ادبی کارنامے اور تبلیغی سرگرمیوں کا ایک جائزہ لیا گیا ہے۔

جناب مسعود انور علوی کا کوروی۔ استاذ شعبہ عربی، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ۔ ۲۰۲۰۰۱

موصوف کا پورا نام سید دلدار علی بن معین ہے۔ سلسلہ نسب تینسٹل واسطوں سے حضرت امام علی نقی تک^(۱) اور تینسٹل واسطوں سے حضرت علی مرتضیٰ تنک بہنچتل ہے۔ سید دلدار علی (۱) بن سید محمد معین (۲) بن سید عبد الہادی (۳) بن سید ابراہیم (۴) بن سید طالب (۵) بن سید مصطفیٰ (۶) بن سید محمود (۷) بن سید ابراہیم (۸) بن سید جلال الدین (۹) بن سید زکریا (۱۰) بن سید جعفر (۱۱) بن سید تاج الدین (۱۲) بن سید نصیر الدین (۱۳) بن سید عظیم الدین (۱۴) بن سید شرف الدین (۱۵) بن سید نجم الدین (۱۶) بن سید علی (۱۷) بن سید ابو علی (۱۸) بن سید ابو یعلیٰ محمد (۱۹) بن سید ابو طالب (۲۰) بن سید محمد (۲۱) بن سید طاہر (۲۲) بن سید جعفر (۲۳) بن حضرت امام علی نقی (۲۴) بن حضرت امام علی رضا (۲۵) بن حضرت امام موسیٰ کاظم (۲۶) بن حضرت امام جعفر صادق (۲۷) بن حضرت امام محمد باقر (۲۸) بن حضرت علی (۲۹) بن حضرت امام حسین (۳۰) بن حضرت علی کرم اللہ وجہہ (۲)

ولادت و تعلیم | شب جمعہ ۱۱۶۶ھ/۳-۶۱۷۲ء میں رائے بریلی سے بیس میل کے فاصلہ پر قصبہ نصیر آباد میں پیدا ہوئے (۳) اپنے وطن کی نسبت سے نصیر آبادی کہلاتے، خاندانی حالات بہت زیادہ دستیاب نہیں ہوتے ہیں۔ اجداد میں چند رھویں نمبر کے جد امجد سید نجم الدین سبزواری سلاطین غزنوی کے امیر تھے۔ سید سالار مسعود غازی کی مدد کے ارادہ سے ہندوستان وارد ہوئے اور جائس میں قیام کیا۔ جائس کی وجہ تسمیہ کے بارے میں بعض تذکرہ نگاروں نے لکھا ہے کہ جس جگہ انہوں نے قیام کیا تھا اُسے "جائے عیش" کے نام سے پکارا جو آئندہ کثرت استعمال سے جائس مشہور ہو گیا۔ بعد ازاں ان کی اولاد میں سید زکریا نے اپنے جد سید نصیر الدین بن سید عظیم الدین کے نام پر نصیر آباد نامی بستی آباد کی اور وہیں مستقل طور پر رہنے لگے (۴) ان کے بعد ان کے اخلاف کا وطن بھی نصیر آباد ہی رہا۔ زمینداری کا پیشہ اختیار کیا اور وہی کسب معاش کا ذریعہ رہا۔ سید دلدار علی غفران مآب نے بھی اسی ماحول میں آنکھ کھولی اور پرورش پائی۔ بظاہر یہ اندازہ تھا کہ زمیندار کا بچہ میدانِ علم و ادب میں کوئی نمایاں مقام نہ پیدا کر سکے گا۔ لیکن قسام ازل نے ان کے لئے یہ مقدر کر دیا تھا کہ وہ اپنے علم کی بدولت فخر اسلاف و رشکِ اخلاف

ہوں گے۔

علمی اسفار ابتدائی تعلیم حسب دستور گھر پر حاصل کی۔ اس کے بعد مزید تعلیم کی تحصیل کے لئے الہ آباد گئے۔ وہاں سید غلام حسین دکنی تلمیذ شیخ محمد اعلم بن شاکر اللہ سندیلوی کے روبرو زانوئے تلمذتہ کیا (۵) استاد کی زندگی تک ان ہی سے استفادہ کیا۔ ان کے بعد الہ آباد کی رہائش کو خیر باد کہہ کر وطن واپس آ گئے۔ پھر وہاں سے سندیلہ ضلع ہردوئی گئے۔ وہاں مولوی حیدر علی سندیلوی (۱۲۲۹ھ / ۱۸۱۴ء) فلف ملا احمد اللہ سندیلوی (۱۱۶۰ھ / ۱۷۴۷ء) سے قاضی محب اللہ بہاری (۱۱۱۹ھ /

۱۷۷۷ء) کی شہرہ آفاق تصنیف ستم العلوم کی شرح الستم لملا احمد اللہ سندیلوی کا درس لیا۔ سندیلہ سے تکمیل درس کے بعد رائے بریلی واپس آ گئے۔ یہاں آ کر ملا احمد اللہ سندیلوی کے دوسرے شاگرد ملا باب اللہ جونپوری سے اکثر درسیات کی تکمیل کی اور علوم عقلیہ میں کافی دست گاہ پیدا کر لی۔ اس کے بعد قریہ بہ قریہ تحصیل علم کے واسطے گھومتے رہے۔ علوم عقلیہ کی تکمیل کے واسطے لکھنؤ اور فیض آباد بھی گئے۔ اس کے علاوہ جہاں کہیں کسی عالم کا نام سنتے اس سے ضرور ملاقات کرتے چنانچہ ملا بحر العلوم عبد العلی فرنگی علی (۱۲۲۵ھ / ۱۸۱۰ء) سے ان کے زمانہ قیام شاہ جہاں پور ملاقات کی اور کچھ مسائل میں تبادلہ خیال کیا۔ وہیں مولوی محمد حسن نامی عالم سے جامع مسجد میں مناظرہ کیا۔ کیونکہ غفران مآب کو ان کے حاشیہ شرح ہدایۃ الحکمۃ لملا صدر الدین شیرازی کے سلسلہ میں ایک مقام پر کچھ اختلاف تھا (۶) غفران مآب کے ان تمام علمی اسفار کے سنہین کی تعیین نہیں کی جاسکتی ہے۔

سفر عراق انھوں نے ہندوستان میں رہ کر یہاں کے مشاہیر اہل علم سے معقولات و منقولات میں بھرپور استفادہ کیا۔ لیکن مزید تحصیل کے لئے عراق جانے کا ارادہ کیا۔ ان کے ارادہ کی تکمیل میں سب سے بڑا ہاتھ سرفراز الدولہ نواب حسن رضا خاں شیعہ (۱۲۱۶ھ / ۱۸۰۱ء) کا تھا جنھوں نے شیعہ فرقہ کی مذہبی کمزوری کا خیال کرتے ہوئے اعلیٰ علم، اجازہ اور سند اجتہاد کے حصول کی غرض سے انھیں عراق بھجوایا۔ ان کا یہ سفر ۱۱۹۲ھ / ۱۷۷۹ء میں ہوا۔ (۷)

عراق پہنچنے کے بعد سب سے پہلے نجف، کاظمین، کربلا، مشہد اور الطیف جیسے مقامات کی زیارت کی۔ پھر وہاں کے مشہور علما سے ملاقات کی۔ آقا باقر محمد بہبانی (۱۲۰۸ھ/۱۸۹۳ء) سے الفوائد الحارہ اور علامہ طوسی کی تصنیف الاستبصار کا باقاعدہ درس لیا۔ ریاض المسائل یعنی شرح المختصر النافع کا کچھ حصہ اس کے مصنف علی بن محمد علی طباطبائی سے پڑھا۔ احادیث کی جملہ کتابیں مہدی بن ابوالقاسم شہرستانی (۱۲۱۲ھ/۱۸۹۷ء) سے کربلا میں پڑھیں^(۸) یہیں انھوں نے سید مہدی بن مرتضیٰ طباطبائی کے علم و فضل کا چرچا سنا تو ان سے استفادہ کا شوق پیدا ہوا۔ چنانچہ جب طباطبائی اپنے وطن نجف اشرف پہنچے تو وہاں جا کر انھوں نے ان سے کتاب الوافی اور معالم الاصول کا درس لیا۔ باضابطہ تعلیم سے فراغت کے بعد استاد کے ہمراہ کاظمین، عسکرین اور سرمن رای کے سفر کئے، پھر ۱۱۹۴ھ/۱۸۸۰ء میں مشہد آگئے^(۹) مشہد کے دوران قیام مہدی بن سید ہدایت موسوی اصفہانی سے بھی کسب علم کیا۔ وہیں موسم سرما گزارا کیونکہ اس موسم میں اطراف و جوانب کا سفر دشوار گزار ہو جاتا تھا۔ سردی کے اختتام پر استاد مذکور سے رخصت ہوئے، انھوں نے اجازہ لکھ کر دیا۔ بعد ازاں وہاں سے ہندوستان آئے اور اپنے وطن نصیر آباد میں قیام کیا۔ انھوں نے اپنے سفرِ عراق کے حالات، تحصیل علم کے واقعات اور اپنے اساتذہ کا تذکرہ اس اجازہ میں کیا جو انھوں نے اپنے بڑے بیٹے سلطان العلماء سید محمد (۱۲۸۳ھ/۱۸۶۷ء) کو دیا۔ نصیر آباد میں ایک شاندار مسجد اور عالی شان امام باڑہ بھی ۱۲۲۸ھ/۱۸۱۳ء میں تعمیر کروائے^(۱۰)

لکھنؤ میں آمد اور امامت نماز جمعہ | عراق سے فراغت کے بعد کچھ عرصہ نصیر آباد میں اگر قیام کیا پھر سرفراز الدولہ نواب حسن رضا خاں شیعہ (۱۲۱۶ھ/۱۸۰۱ء) کی تحریک و بلاوے پر لکھنؤ آگئے۔ نواب نے انھیں اپنے لڑکوں کے واسطے معلم و اتالیق منتخب کیا اور ماہوار مشاہرہ مقرر کر دیا۔ لکھنؤ میں غفران مآب نے درس و تدریس اور افادہ میں مشغول رہنے کے ساتھ ہی تصنیفی کام بھی شروع کیا^(۱۱) اس مرکزی مقام سے ان کی شہرت بڑھنا شروع ہوئی۔ ان سے پیشتر ہندوستان میں شیعوں

کی نہ کوئی مربوط جماعت تھی اور نہ کوئی باقاعدہ تنظیم۔ شیخ محمد علی کشمیری فیض آبادی اس اہم کام پر کمر بستہ ہوئے۔ انھوں نے امرائے سلطنت اور اعیانِ مملکت کو اس بات پر اکسایا کہ وہ شیعوں کے واسطے باقاعدہ نماز باجماعت کا اہتمام اور خاص طور پر جمعہ کی نماز باجماعت کا التزام کریں۔ اس سلسلے میں انھوں نے ایک رسالہ بھی تصنیف کیا (۱۲)

صاحبِ نزہۃ الخواطر شیخ محمد علی کشمیری کے سلسلے میں رقم طراز ہیں :

”لہ رسالۃ فی الصلوۃ بالجماعۃ و هو اول من حرص امراء الشيعة على اقامة الجمع والجماعات على مذهب الشيعة الامامية“ (۱۳)

(نماز باجماعت ادا کرنے کے سلسلے میں ان کا ایک رسالہ ہے۔ وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے شیعی امرا کو شیعی امامیہ مسلک پر نماز جمعہ اور دوسری نمازوں کی جماعتوں کے قیام پر اکسایا۔)

مولف نے اس رسالہ میں ایک طرف نماز جمعہ کو باجماعت ادا کرنے کی فضیلت پر زور دیا اور احادیث و شرعی دلائل سے اس کو ثابت کیا ہے اور دوسری سمت رسالہ مذکورہ کے ہتھ باب میں غفرانِ مآب کی امامت اور ان کی اہلیت و بزرگی کے بارے میں بڑی صراحت سے لکھا ہے کہ :

”وہ بزرگ جو بلا شک و شبہ نماز باجماعت کی امامت کے لائق اور حضرت حق تعالیٰ کی بارگاہ کے مقرب ہوں۔ جن کی ذات پر کسی کو طعن و تشنیع کی مجال نہ ہو۔ علم کا نور ان کی مجال آگیں پیشانی سے پھوٹا پڑتا ہو اور نیک عملی ان کے چہرہ سے ظاہر ہو۔ وہ عاکفِ کعبہ مقبل اور سعیدِ ازلی ”میرسید دلداری علی“ ہیں۔ جو حق تعالیٰ کے راستہ کے سالک، اس کی بارگاہ کے مقرب اور فرشتہ سیرت انسان ہیں جن کے سراپا سے معرفت، علم و عمل اور ایمان کی شعائیں پھوٹی ہیں“ (۱۴)

جب نواب حسن رضا خاں فیض آباد گئے تو مولف نے مذکورہ رسالہ ان کی خدمت میں پیش کیا اور انھیں نماز باجماعت کے قیام پر اکسایا اور آمادہ کیا۔ وزیر حسن رضا خاں موصوف اپنے عہد کے ایک جلیل القدر عالم اور صوفی بزرگ شیخ علی اکبر فیض آبادی (م ۱۳۱۰ھ/۱۸۹۵ء)

سے نہایت متاثر اور خوش عقیدہ تھے۔ خود نواب آصف الدولہ بہادر بھی ان کی تعظیم کرتے تھے۔ ایک روز حسن رضا خاں نے شیخ علی اکبر فیض آبادی کو نماز باجماعت ادا کرتے دیکھا۔ نماز کے اختتام اور حسن رضا خاں کے استفسار پر شیخ نے ان سے نماز باجماعت کی فضیلت اور اس کے فوائد بیان کئے۔ چونکہ وزیر موصوف شیخ محمد علی کشمیری کی گفتگو سن چکے تھے نیز ان کے تصنیف کردہ رسالہ کا بھی مطالعہ کیا تھا۔ لہذا وہ نماز باجماعت کے قیام پر آمادہ ہو گئے۔ انھوں نے نواب آصف الدولہ بہادر سے شیعہ حضرات کے واسطے نماز باجماعت کا ذکر کیا، اس کے فضائل و فوائد اور شیخ علی اکبر فیض آبادی کا عمل اور ان کی گفتگو بالتفصیل ذکر کئے۔ آصف الدولہ متاثر ہو کر اس کام کے لئے تیار ہو گئے۔ انھوں نے غفران مآب کے علی شغف اور مجتہدانہ بصیرت کا کافی چرچا سنا تھا لہذا انھیں اس کام کے لئے منتخب کیا۔ ۱۳ رجب المرجب ۱۲۰۰ھ / ۱۷۸۶ء کو سب سے پہلی نماز باجماعت نواب حسن رضا خاں شیعہ کے محل میں غفران مآب کی اقتدا میں ہوئی۔ یہ نماز ظہرین تھی۔ اس کے بعد اسی سال ۲۷ رجب کو نماز جمعہ بھی ان ہی کی اقتدا میں ہوئی۔ اس طرح شیعوں کی نماز باجماعت اور جمعہ کا باقاعدہ سلسلہ قائم ہو گیا (۱۵)

جب آصف الدولہ بہادر نے امامت کے واسطے غفران مآب کا نام تجویز کیا تو ابتدا میں وہ اس کے لئے جیسا اُن کے درج ذیل بیان سے اندازہ ہوتا ہے تیار نہیں ہوئے:

”حکومت کی جانب سے جب مجھ سے نماز باجماعت کی امامت کی فرمائش ہوئی تو میں نے

مندرجہ ذیل چند وجوہ سے عذر خواہی کی۔

”منصبِ امامت نہایت جلیل القدر اور عظیم الشان ہے اور میں اپنی ذات کو اس مرتبہ

کے قابل نہیں سمجھتا۔ مخالفین کے تسلط کی وجہ سے زمانہ سابق میں اس طرح جمعہ و جماعت کا

اہتمام کبھی نہیں ہوا تھا۔ لہذا اس کے ہونے میں نکتہ عینی اور استعجاب کا خوف تھا۔ خیال تھا

کہ شاید بعض مخالفین اس میں کچھ در اندازی کریں۔ اگرچہ اپنی معذوری کے اسباب بیان کئے

لیکن سبب میں نے دیکھا کہ حرک کی نیت خالص ہے اور ان کی ہمتِ اعلیٰ کلمۃ الایمان

کی طرف منعطف ہے اور اسی کے ساتھ ساتھ میں نے مخالفین کی کمزوری اور ان کے ارکان

کے تزلزل کا احساس کیا تو مجھے جناب رب العزت سے خوف ہوا کہ امر میں تساہلی کرنے پر وہ مجھ سے مواخذہ نہ کرے لہذا میں نے التماس کو منظور کیا اور ایک رسالہ بھی لکھا جس میں

احادیث و آیات سے فضیلت نماز جمعہ کو ثابت کیا تھا۔ (۱۶)

تبلیغ و اشاعتِ دین | جمعہ کی نماز اور جماعت کا سلسلہ شروع ہو اور گویا شیعہ فرقہ کے متحد ہو جانے کے بعد غفران مآب نے ان کی مذہبی کمزوری اور

ناواقفیت کو دیکھتے ہوئے اس بات کی شدت سے ضرورت محسوس کی کہ ان میں شیعہ مسلک اور عقائد کی باقاعدہ تبلیغ کی جائے تاکہ ان میں مذہبی بیداری پیدا ہو اور ان کا ملی تشخص نمایاں ہو۔ چنانچہ انھوں نے ہر جمعہ کو نماز کے بعد وعظ کا سلسلہ شروع کیا جس میں حسب ضرورت وقت کے تقاضوں کے مطابق روزمرہ کے مسائل اور امور نو راہی، پند و نصائح اور شیعہ عقائد کے بیانات شروع کئے۔ ان کے یہ مواعظ جمع کر لئے گئے جو بعد میں مواعظِ حسنہ کے نام سے مشہور ہوئے۔ ان مواعظ کی مجالس میں امراء سلطنت حتیٰ کہ اکثر نواب آصف الدولہ بہادر بھی شریک ہوتے تھے۔ غفران مآب نے فقہی مسائل یا اپنے عقائد کی تبلیغ میں کبھی جلالتِ شاہی کی بھی پرواہ نہ کی۔ ایک مرتبہ کا واقعہ ہے کہ نواب موصوف وعظ کی محفل میں موجود تھے۔ جیسے ہی غفران مآب منبر پر گئے نواب حسن رضا خاں نے بادشاہ کے ڈر سے چپکے سے کہا ”جناب جو چاہیں بیان فرمائیں مگر بھنگ نوشی کی مذمت نہ کریں کیونکہ آصف الدولہ خود اس کے شوقین ہیں ایسا نہ ہو کہ ناراض ہو جائیں اور بنا بنا یا کھیل بگڑ جائے۔“ انھوں نے جواب دیا کہ نہیں آج ہی تو موقع ہے۔ اس کے بعد ایسی عبرت خیز تقریر کی کہ خود آصف الدولہ بھی کانپ اُٹھے اور تمام حاضرین سے مخاطب ہو کر کہا کہ تمام لوگ گواہ رہیں کہ جناب (غفران مآب) کی نصیحت سے متاثر ہو کر میں آج سے بھنگ نوشی سے توبہ کرتا ہوں۔ ہلاک بھی ہو جاؤں گا تو نہ پیوں گا۔ (۱۷)

صاحبِ نذرۃ الخواطر لکھتے ہیں کہ نماز باجماعت قائم کرنے کے بعد موصوف نے اپنی تمام تر کوششیں اپنے مذہب کو برحق ثابت کرنے اور دوسروں خاص طور پر احناف، حضراتِ صوفیہ اور اخباریوں کے مذہب کو باطل ثابت کرنے پر صرف کر دیں۔ اپنی کچھ

تصانیف بغرض اجازہ عراق بھی بھیجیں جن پر مہدی بن مرتضیٰ طباطبائی، علی بن علی طباطبائی کر بلائی اور مہدی بن ابوالقاسم موسوی شہرستانی نے اجازت نامے لکھ کر بھیجے (۱۸)

غفران مآب کی اس تبلیغ کا یہ نتیجہ ہوا کہ مسجدیں، امام باڑے، مدرسے، درگاہیں، کر بلائیں بڑی تعداد میں نظر آنے لگے۔ ان ہی کی بدولت مدرس اور مدرسہ سازی کی تحریک شروع ہوئی جس کی وجہ سے بکثرت مدارس معرض وجود میں آئے۔ حضرت امام حسین اور شہدائے کر بلا کی یاد اور عزاداری ایک منظم تحریک کی صورت میں منصفہ شہود پر آئی۔ انھوں نے اپنے وطن نصیر آباد اور لکھنؤ میں دو عالی شان امام باڑے بنوائے، ان کی دیکھا دیکھی اودھ اور دوسرے مقامات پر سیکڑوں امام باڑے تعمیر اور آباد ہو گئے۔

وہ اسی طرح اپنے مذہب کی تبلیغ و اشاعت میں مصروف رہے۔ اپنی متعدد وفات قابل ذکر تصانیف اور بے شمار شاگردوں کی بدولت ان کے اس کام کو آئندہ بڑی ترقی اور فروغ ملا۔

انہی ۳۹ سال کی عمر میں ۱۹ رجب ۱۲۳۵ھ/ ۱۸۲۰ء کی شب میں بہ عہد غازی الدین حیدر بادشاہ اودھ (۱۸۱۳ء-۱۸۲۷ء) لکھنؤ میں وفات پائی اور اپنے تعمیر کردہ حسینہ امام باڑہ لکھنؤ میں مدفون ہوئے (۱۹)

درج ذیل شعر سے سن وفات نکالا گیا ہے۔

سروش غیب ہماں وقت ناگہاں فرمود
ستون دیں بہ زمین او فتاد واویلا (۲۰)

۱۲۳۵ھ

وفات کے بعد ان کا لقب "غفران مآب" پڑا جو اس قدر مشہور ہو گیا کہ آج

عرف عام بلکہ خاص میں بھی ان کو اصل نام کے بجائے اسی لقب سے جانا جاتا ہے۔

عام طور پر انسان کی یادگار تین چیزیں ہوتی ہیں۔ چنانچہ غفران مآب کی بھی یہ تین چیزیں ان کی یادگار ہیں۔ (۱) نیک و صالح اولاد (۲) تلامذہ (۳) علمی کارنامے اور اصلاحی کوششیں۔

غفران مآب کے پانچ قابل ذکر بیٹوں کے علاوہ ان کے انتیس^{۲۹} ایسے شاگرد ہوئے جو اپنی علمی لیاقت اور ذاتی صلاحیت کی بنا پر بہت مشہور ہوئے (۲۱) عصر حاضر کا کوئی شیعی ہندوستانی عالم اس بات سے انکار نہیں کر سکتا ہے کہ اس کا سلسلہ تلمذ غفران مآب پر نہ ختم ہوتا ہو۔

اولاد سلطان العلماء سید محمد بیہ غفران مآب کے سب سے بڑے بیٹے تھے۔ ۱۷۷۳ء/ ۱۱۹۹ھ کو لکھنؤ میں پیدا ہوئے جملہ علوم عقلیہ و نقلیہ کا اکتساب اپنے والد سے کرنے کے بعد ۱۹ سال کی عمر میں تمام علوم متعارف سے فراغت حاصل کی۔ والد نے درس و تدریس اور اجتہاد کے واسطے اجازہ بھی لکھ کر دیا۔ ایک بڑی تعداد نے جس میں ان کے برادران نور سید حسن و سید حسین صاحبان بھی تھے اکتساب کیا۔ علم کلام اور اصول میں خاص ملکہ تھا۔ علم و فضل کی بنا پر سلاطین اودھ بڑی عزت کرتے تھے۔ خاص طور پر امجد علی شاہ (۱۸۳۲ء - ۱۸۴۷ء) ان کے مکان پر آتے اور بڑے انکسار و تواضع سے پیش آتے تھے۔ ان ہی نے "سلطان العلماء" کا لقب دیا اور مفتی بنایا۔ سلطان العلماء کی تحریک پر بادشاہ نے ایک دینی مدرسہ قائم کیا۔ سلطنت میں جگہ جگہ مفتی مقرر ہوئے جو فقہ ہعفریہ کے مطابق فتوے دیتے تھے۔ ہر سال سلطنت سے زکوٰۃ نکالی جاتی جو صرف ان ہی کے حکم سے تقسیم ہوتی تھی۔ ۱۲ ربیع الاول ۱۲۸۳ھ/ ۱۸۶۷ء کو لکھنؤ میں وفات پائی (۲۲)

غفران مآب کی طرح انھوں نے بھی رسائل و کتب بڑی تعداد میں مرتب کئے جن میں سے چند رسائل شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی (۱۲۳۹ھ/ ۱۸۲۳ء) کے تحفہ اشاعہ عشریہ کے رد میں ہیں۔ ان کے علاوہ شرح سلم العلوم، لآحمد اللہ سندیلوی اور شرح معیز للسید علی طباطبائی پر حواشی ہیں۔ کتاب مبسوط الصمصام القاطع، السیف الماسح، لحن الرماح، بارقہ ضیغیہ در مسئلہ جواز متہ، اصل الاصول شرح زبدۃ الاصول، العجالة النافع، الضربة الحیدریہ فی رد الشوکتہ العمریہ وغیرہ دوسری تصانیف ہیں۔

۲۔ سید علی بیہ غفران مآب کے دوسرے بیٹے تھے۔ ۱۸ شوال ۱۲۰۰ھ/ ۱۷۸۶ء کو لکھنؤ میں پیدا ہوئے۔ علم کی تحصیل ابتدا سے انتہا تک اپنے والد بزرگوار سے کی۔ پھر ۱۲۴۵ھ/

۱۸۲۹ء میں عراق گئے اور وہاں کے علما سے استفادہ کیا۔ سید کا ظم نے اجازت نامہ مرحمت کیا۔ ایک سال بعد ہندوستان واپس آ گئے۔

۱۲۵۴ھ/۱۸۴۰ء میں دوبارہ مقامات مقدسہ کی زیارت کے لئے خراسان اور کربلا

گئے۔ کربلا ہی میں ۱۲۵۹ھ/۱۸۴۳ء میں وفات پائی۔

مسئلہ فذک، جواز متعہ، قرأت و تجوید، جواز عزاداری وغیرہ کے نام سے چند

رسائل مرتب کئے۔ توفیح الجید کے نام سے کلام پاک کی دو جلدوں میں اردو زبان میں تفسیر

لکھی جو امجد علی شاہ (۱۸۴۲ء - ۱۸۴۷ء) کے زمانہ میں لکھنؤ میں طبع ہوئی۔ (۲۳)

۳۔ سید حسن :- یہ ۲۱ ذی قعدہ ۱۲۰۵ھ/۱۷۹۰ء کو لکھنؤ میں پیدا ہوئے۔

اپنے والد سے تحصیل علم کے بعد اپنے بڑے بھائی سید محمد سلطان العلماء الکتاب

کیا۔ بڑے بردبار، متواضع اور دوسروں سے حسن سلوک سے پیش آنے والے تھے۔

۱۱ شوال ۱۲۶۰ھ/۱۸۴۳ء کو لکھنؤ میں وفات پائی۔

اقلیدس پر تعلیقات کے علاوہ قرأت و تجوید اور احکام موتی کے سلسلے میں

چند رسائل تحریر کئے تھے (۲۴)

۴۔ سید مہدی :- یہ غفران مآب کے چوتھے بیٹے تھے۔ ۱۲۰۸ھ/۱۷۹۳ء میں لکھنؤ

میں پیدا ہوئے۔ علوم ثقلیہ و عقلیہ کی تکمیل والد سے کی۔ باوجود کم سنی کے اپنے معاصرین

میں علم و فضل میں ممتاز تھے۔ ۲۳ سال کی عمر میں اپنے والد کے سامنے وفات پائی چنانچہ

انھوں نے ایک رسالہ ان کی یاد میں سکن القلوب عند فقہاء محبوب ۱۲۳۱ھ/۱۸۱۶ء میں

تالیف کیا (۲۵)

۵۔ سید العلماء سید حسین :- غفران مآب کے سب سے چھوٹے بیٹے تھے۔ ۱۳ ربیع الآخر

۱۲۱۱ھ/۱۷۹۶ء کو لکھنؤ میں پیدا ہوئے۔ اپنے والد سے اکتساب علم کیا۔ پھر اپنے

برادر بزرگ سلطان العلماء سید محمد سے تکمیل کی۔ سترہ سال کی عمر میں فاتحۃ الافراغ

پڑھ کر درجہ اجتہاد پر فائز ہوئے۔ درس و تدریس کی جانب متوجہ ہوئے تو بڑے

بڑے لوگوں نے ان کے آگے زانوئے تلمذتہ کیا۔ شاگردوں کی ایک بڑی تعداد ہے

جس میں مفتی عباس قسری، غنی نقی زید پوری، سید حسن مرعشی، مرزا حسن عظیم آبادی وغیرہ مشہور ہوئے۔ دینی علوم میں تفوق اور عظمت اس حد تک مسلم تھی کہ کوئی ہندوستانی شیعہ عالم ایرانی یا عراقی عالم کی تقلید نہیں کرتا تھا۔ ۱۲۷۳ھ/۱۸۵۶ء میں لکھنؤ میں وفات پائی۔ (۲۶)

عربی و فارسی تصانیف کی خاصی تعداد ہے جس میں رسالہ تجزی فی الاجتہاد، رسالہ جواز و عدم جواز تقلید، منابع التوفیق المقلب بہ معارج التحقيق، وسیلۃ النجاة، التعليقات علی شرح ہدایۃ الحکمر، رسالہ طرد المعاندین، مجالس مفعو، الحاشیہ علی کتاب الصوم من ریاض المسائل وغیرہ ہیں۔

مصنّفات و مولّفات جیسا کہ اس سے پیشتر لکھا جا چکا ہے غفران مآب نے نماز جمعہ اور نماز باجماعت کے قیام کے بعد اپنا بیشتر وقت تصنیف و تالیف، درس و تدریس اور اپنے مسلک کے تحفظ اور دفاع میں صرف کرنا شروع کیا۔ وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے ہندوستان خصوصاً اودھ میں شیعہ فرقے کو متحد کیا۔ یہ کہنا کہ ان سے قبل ہندوستان میں تشیع ایک مذہب کی حیثیت سے اور شیعہ ایک قوم کی حیثیت سے نہ تھے درست نہیں ہے لیکن ان دونوں پہلوؤں سے اس کے نقوش بہت زیادہ واضح نہ تھے۔ تاریخ اس کی شاہد ہے کہ غفران مآب اور ان کے اخلاف نے ان نقوش کو بہت واضح کیا۔

غفران مآب کے مزاج میں عراق جلنے سے پیشتر شدت نہ تھی اس لئے کہ انہوں نے ہندوستان میں بیشتر تعلیم علمائے اہل سنت سے حاصل کی تھی۔ لیکن جب عراق گئے اور وہاں کے شیعہ علمائے اکتساب کیا تو ان کے افکار و خیالات سے متاثر ہوئے۔ پھر ہندوستان واپس لوٹے تو کٹر قسم کے اصولی تھے۔ انہوں نے اہل سنت کی عموماً اور موفیہ کی خصوصاً تردید کی، ان کے مسلک کو باطل بتایا، ان کے عقائد کو فاسد قرار دیا، ان کے رد میں کتابیں لکھیں اور ملا باقر مجلسی (۱۱۱۹ھ/۱۷۹۹ء) کی طرح ان کی پرزور تکفیر کی۔ غفران مآب کے انتقال کے بعد ان کے چاروں بیٹوں نے اسی طریقہ کو قائم رکھا بلکہ

اس میں شدت پیدا گی جس کے شاہد ان کے مصنفات ہیں۔

غفران مآب نے شیعوں کی مذہبی کمزوری کو دیکھتے ہوئے بہت سی کتابیں و رسائل عقائد و کلام، اصول فقہ اور فقہ سے متعلق تصنیف کئے۔ تصانیف میں سب سے اہم اور لائق ذکر کتاب اساس الاصول ہے۔ عراق سے واپسی کے بعد غالباً یہ اُن کی سب سے پہلی کتاب ہے۔ حضرات شیعہ کے نزدیک اصول فقہ کے موضوع پر یہ ایک اہم، جامع، مفید اور مستند کتاب ہے۔ اسی بنا پر یہ اُن کے حلقوں میں بہت مقبول و متداول ہو کر شیعہ نصاب درس میں شامل ہو گئی (۲۷) سب سے پہلے سلطان العلماء اور سید العلماء کے عہد میں ۱۲۶۲ھ/۱۸۴۶ء میں لکھنؤ کے مطبع محمدیہ سے شائع ہوئی۔ ۲۸۸ صفحات اور بڑی تقطیع پر مشتمل ہے۔ اس کے قلمی نسخے بھی کتب خانہ ناصریہ لکھنؤ (اصول فقہ ۳)، سلطان المدارس لکھنؤ (۱۳۵) قطب الدین کلکشن، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ (۱۰/۱۸) وغیرہ میں موجود ہیں۔

یہ کتاب ایک مقدمہ چار مقاصد اور ایک خاتمہ پر مشتمل ہے۔ مقدمہ میں فقہی بحثوں کے ساتھ علم کلام و عقائد کی بھی بحثیں ہیں۔ شیعہ عقائد پر معتزضین کے اعتراضات کے جوابات بھی ہیں۔ چاروں مقاصد میں اصول دین اور اصول فقہ کے بنیادی مسائل سے بھی بحث ہے۔ ہر مقصد میں متعدد فصول ہیں۔ خاتمہ میں اجتہاد کی اہمیت پر بحث ہے اور کئی "فوائد نافہ" مندرج ہیں۔ علم اصول کی اہمیت کے بارے میں ابتدا ہی میں لکھا ہے کہ علم توحید کے بعد دینی علوم میں سب سے بڑا اور شرف و فضیلت کے لحاظ سے سب سے اہم اور قابل ترجیح علم، علم اصول و احکام ہے اس لئے کہ اس کے ذریعہ طلال و حرام کے مسائل پتہ چلتے ہیں۔ علم اصول ہی مذہبی علوم کا سردار اور شرعی قواعد کی بنیاد ہے کیونکہ بغیر اسے جانے ہوئے اللہ تعالیٰ کے احکام اور شرعی قوانین کی بجا آوری محال ہے۔

سبب تالیف کے سلسلے میں لکھتے ہیں :-

"إِنَّ أعظم العلوم الدينية قدراً وأرجحها شرفاً بعد علم التوحيد

هو علم الاصول والاحكام لحل معاقد الحلال والحرام فانه رئيس

العلوم الدينية ورأسها ومبنى القواعد الشرعية ويعلم بالضرورة

من الدين ان ما كان شأنه الخ

کتاب کی وجہ تسمیہ بیان کی ہے کہ

”وسمیتها باساس الأصول ليطابق الاسم المسمى عند الفحول

والتمس من الناظرين في هذا الكتاب ان ينظروا فيه بعين

الانصاف معرضين عن الجدل والا عتساف ويستمعوا بصميم

القلب لما نقول ولا يشرعوا قبل التأمل بالرد وعدم القول الخ

۲۔ منتهی الافکار :- ان کی یہ دوسری قابل ذکر عربی تصنیف بھی فن اصول سے متعلق ہے۔

ابوالقاسم ثنی کی کتاب القوائین اصول فقہ سے متعلق ایک معلوماتی کتاب ہے۔ غفران مآب

نے جب اس کا مطالعہ شروع کیا تو اکثر مقامات پر ان سے اختلاف کرتے ہوئے اس پر حواشی

وتعلیقات لکھے۔ لیکن جب دیکھا کہ اعتراضات ایک کتاب کے متقاضی ہیں تو منتهی الافکار

مرتب کرنا شروع کی۔ کتاب کی تکمیل و اشاعت سے پیشتر وہ مرض الموت میں مبتلا ہو گئے

چنانچہ ان کے بعد یہ کتاب انجمن یادگار علماء کی جانب سے تصویر عالم پریس لکھنؤ سے ۱۳۳۰ھ

۱۹۱۲ء میں شائع ہوئی۔ اس میں ایک مقدمہ اور چند منافع ہیں۔ مقدمہ کتاب میں وجہ تصنیف

اصول فقہ کی تعریف اور اس کے موضوع و غایت کا بیان ہے۔ بڑی تقطیع میں تقریباً چار تئسو

صفحات پر مشتمل ہے۔ سبب تصنیف کے بارے میں تحریر کرتے ہیں :-

”ولقد كان بعض الافاضل المعاصرين (اعني ابا القاسم القمي)

اجال جواد فكره في هذا الضماد فاجاد وحرر فاقام من بناء هذا

العلم ما أشرف على الفساد غير أنه سلك في أكثر المسائل

مسلكاً يخالف أكثر مدارك المحققين وقد بقيت بعد جنائيا

الرموز وخفايا الكنوز محتفية عن بصائر الناقدین الخ

بعد ازاں اس کی وجہ تسمیہ کے سلسلے میں لکھا ہے

”وسمیتہ بمنتهی الافکار لما فیہ من نتائج ابدار الانظار

مالم تسمح به قرا ثم ذو البصائر والابصار من فحول العلماء الاخيار الخ

۳۔ الشہاب الثاقب : غفران مآب کی یہ تصنیف خاص طور پر تصوف اور ارباب تصوف کے رد میں ہے۔ اس میں وحدت الوجود کے قائل تمام صوفیہ کی شدید ترین مخالفت اور تردید کی ہے۔ صوفیہ کے مذہب کو نہ صرف باطل ثابت کیا ہے بلکہ ان کی پرزور تکفیر کی، الحاد و زندقہ کے فتوے لگائے، ان پر لعنت کرنے کا جواز پیش کیا اور ان کے اذکار و اشغال پر اعتراضات کئے ہیں۔

جہاں تک میرے علم و دریافت کا تعلق ہے یہ کتاب اب تک غیر مطبوعہ ہے۔ ایک قلمی نسخہ سبحان اللہ خاں کلکشن مسلم یونیورسٹی علی گڑھ (۵: ۲۹۷) میں ایک سو بیاسی صفحات پر بڑی تقطیع میں بھی محفوظ ہے۔ کتاب کے مطالعہ سے صوفیائے کرام اور تصوف کے متعلق حضرات شیعہ کے مسلک و موقف اور خیالات کا ایک واضح خاکہ سامنے آجاتا ہے۔ ابتدا اس طرح کی ہے :-

”یا من لا یخطر ببال اولی الرايات خاطرة من تقدیر جلالة عزته و تعترف القلوب الوالهة بأنه لا یزال بار تمام الاوهام و غموض مداخل العقول کنه معرفته، سبحان من

حارث فی کبریا ۱ یصبتہ دقائق لطائف الاوهام“ الخ
بعد ازاں نواب حسن رضا خاں شیعہ کی شان میں تعریفی کلمات لکھے ہیں پھر لکھا ہے
”و سمیتحاً بالشہاب الثاقب رجاء أن یرجم بہ کل شیطان مارح و یقذف بہ من کل جانب کل مبتدع معاند“ الخ
کتاب ایک مقدمہ، چار مقاصد اور ایک خاتمہ پر مشتمل ہے۔

پہلا مقصد آٹھ ابواب پر منقسم ہے ان میں وجود باری کے متعلق بحث ہے۔ متکلمین، حکما اور صوفیہ کے درمیان واجب الوجود کے بارے میں اختلافات کا تفصیلی ذکر ہے۔ دوسرے مقصد میں وحدت الوجود سے متعلق بحث ہے۔ یہ مقصد چھ ابواب پر منقسم ہے ہر باب میں متعدد فصلیں ہیں۔

تیسرے مقصد میں چار ابواب اور ایک منہج ہے۔ پھر منہج کو تین ابواب میں تقسیم

کیا ہے؟

جو تھے مقصد میں کوئی تقسیم نہیں ہے۔

تیسرے مقصد کے منہج کا پہلا باب گیارہ فصول پر منقسم ہے۔ ان میں سے پہلی فصل میں اپنے خیال میں شیخ ابھرمی الدین ابن عربی کی غلطیوں اور لغزشوں کو بڑی شرح و بسط سے بیان کیا ہے۔ دوسری فصل میں حضرت حسن بصریؒ کے سلسلہ میں لکھا ہے۔ ابتدا اس طرح کی ہے۔

”هو اول من اخترع الرهبانية في الاسلام وتلامذه صنعوا

الصوامع في البصرة - وهذا الرجل كان من المنحرفين عن مولانا

امير المؤمنين صلوات الله عليه وآله“

(اسی نے سب سے پہلے اسلام میں رہبانیت کو رواج دیا، اس کے شاگردوں نے

بصرہ میں خانقاہیں بنائیں۔ یہ شخص ہمارے مولیٰ امیر المؤمنین صلوات اللہ وآلہ

انحراف کرنے والا تھا)

بعد ازاں ان پر طعن و تشنیع کئے ہیں۔ پھر اسی طرح تیسری سے گیارہویں فصل تک حضرات سفیان ثوری، بایزید بسطامی، معروف کرخی، حسین بن منصور حلاج، امام غزالی، شیخ عبدالقادر جیلانی، جلال الدین رومی، شیخ فرید الدین عطار اور حکیم سنائی کے معائب اور غلطیاں شمار کر کے ان پر اعتراضات کئے ہیں۔ مثلاً حسین بن منصور حلاج کے سلسلے میں آغاز ہی اس طرح کیا ہے۔

وهو كان من رؤس المتصوفة والزنادقة الخ

(وہ صوفیوں اور زندقوں کا سردار تھا)

۴۔ مرآة العقول فی علم الاصول الملقب بہ عماد الاسلام :- انھوں نے امام فخر الدین رازی (۷۴۰ھ/۱۳۰۹ء) کی تصنیف نہایت العقول کے رد میں یہ کتاب مرتب کی۔ نہایت العقول علم کلام میں اہلسنت کی مشہور و مستند کتاب ہے۔ غفران مآب نے اس کتاب میں نہ صرف امام رازی کا رد کیا بلکہ تمام اہلسنت کے عقائد کو غلط ثابت کیا ہے۔

امام رازی کے دلائل کے مقابلہ میں اپنے دلائل پیش کر کے ان کے استدلال کو کمزور ثابت کیا ہے۔ فرقہ امامیہ اثنا عشری کو ناجی اور دوسرے فرقوں کو نارمی بتایا ہے اور لکھا ہے کہ امام رازی نے جو کچھ لکھا ہے وہ محض تعصب و عناد پر مبنی ہے۔ امام اشاعرہ کے فرقوں کو لکھنے کے بعد اپنی رائے پیش کی ہے اور عقلی و نقلی دلائل سے ان کو غلط ثابت کرنا چاہا ہے۔

غفران مآب کی یہ ضخیم عربی تصنیف پانچ جلدوں پر مشتمل ہے۔ ان میں سے تین جلدیں کتاب التوحید، کتاب العدل، کتاب النبوة، طبع ہو چکی ہیں۔ کتاب المعاد اور کتاب الامامت، ہنوز غیر مطبوعہ ہیں۔ کتاب التوحید بڑی تقطیع میں تقریباً ۳۰۰ صفحات پر مشتمل ۱۳۱۸ھ/۱۹۰۰ء میں لکھنؤ کے قومی پریس سے طبع ہو چکی ہے۔ کتب خانہ ناصریہ لکھنؤ میں اس کا مخطوطہ ۱۲۳۵ھ کا ہے۔ اس کے دیباچہ میں موت کی ناقابل انکار حقیقت دنیا کی بے ثباتی وغیرہ کا ذکر ہے۔ ”فرقہ ناجیہ“ کے سلسلہ میں لکھا ہے کہ فرقہ اثنا عشریہ ہی ناجی و کامیاب فرقہ ہے۔ اہلبیت اور اُن کی متابعت کا بیان ہے۔ اس کے بعد علما اور علم کی فضیلت بیان کرنے کے بعد کتاب کو علم کلام کی دیگر کتب پر فضیلت دی ہے۔ بعد ازاں اس کی وجہ تسمیہ کے سلسلے میں لکھا ہے کہ جس طرح آئینہ کے ذریعہ کوئی بھی شخص اپنے چہرہ کی خوبصورتی، بد صورتی اور خرابی و اچھائی کا اندازہ لگا لیتا ہے اُسی طرح اس کتاب کے ذریعہ وہ اپنے عقائد و مسلک کی مکمل طور پر اصلاح کر سکتا ہے۔ کتاب پانچ مقاصد اور ایک خاتمہ پر مشتمل ہے۔ حمد و ثنا کے بعد لکھتے ہیں :-

” فيقول العبد المفتقر الى الله العلي ابن السيد محمد معين المدعو
بالسيد دلدار على تجاوز الله --- انه لا يغربن عنكم معاشر
المومنين ان الدنيا دار غرور وانقطاع ليس لها بقاء ولا وفاء
فكم لها من ميت يبكى وآخر يعزى وصريع مبتلى وعائذ
يعود وآخر بنفسه يعود لله درمن قال :-

هي الدنيا تقول لمن عليها حذار حذار من بطش وقتلي

فلا یغزر کم حسن ابتسامی فقوٰلی مضحک والفعل یبکی

مجموعی اعتبار سے اس جلد میں لفظ اللہ کی تحقیق، اس کی وحدانیت کا بیان، اس کے معانی، ”لیس کمثلہ شئیء“ کی تفصیل، رسول اور نبی کے درمیان فرق، معرفت کے معانی، اس کے بدیہی یا نظری ہونے کی بحث، نظریہ معرفت کے سلسلے میں متقدمین کے چند اقوال نیز اپنا نظریہ، معرفت الہی کی ضرورت ہے یا نہیں، علم کلام کی اہمیت، بعض فقہی اصول کے مسائل میں اختلافات کا ذکر، وجود کے معنی کی تحقیق اور اس کے متعلقات کا بیان، اثبات وجود، صفت قدرت و علم و کلام اور اسماء حسنی کی تشریح وغیرہ ہے۔

دوسری جلد کتاب العدل ہے یہ ۱۳۱۹ھ/۱۹۰۱ء میں لکھنؤ کے مطبع عماد الاسلام سے ۱۶۰ صفحات پر مشتمل بڑی تقطیع میں شائع ہوئی ہے۔ کتب خانہ ناصرہ لکھنؤ میں اس کا ایک مخطوط ۱۲۵۸ھ کا ہے۔ اس میں بائیس فصلیں ہیں جن میں حسن و قبح کی حقیقت کی عقلی تحقیق، بندہ کے اختیاری افعال کا حقیقتاً من جانب اللہ صدور ہونا، فرقہ امامیہ کے عقائد، مخالفین کے شبہات و اعتراضات کا جواب، جابجا امام رازی کے اقوال کی تردید، بندہ کے کسی کام کے کرنے کی قدرت، ارادہ کے معنی، امر و نہی اور کراہت، اللہ تعالیٰ کے تمام افعال اس کے ارادہ سے ہونا، قضا و قدر، عدل و انصاف، افعال کی غرض و غایت، شرائط تکلیف، لطف، توفیق، اصلاح عصمت، بعض آیات کی تاویلات، استدراج، ابتلاء، سعادت و شقاوت، خیر و شر، میثاق، اجل مقرر، رزق، ولد الزنا اور اس پر احکام شریعت کا اطلاق، احوال اطفال اور آلام و عذاب وغیرہ کا بیان تفصیل سے ہے۔

تیسری جلد نبوت کے بیان میں ہے۔ یہ بھی ۱۳۱۹ھ/۱۹۰۱ء میں لکھنؤ کے مطبع عماد الاسلام سے بڑی تقطیع میں دو سو تیس صفحات پر مشتمل شائع ہوئی ہے۔ گیارہ فصلیں اور ایک خاتمہ ہے۔ جن میں لفظ نبی کی تحقیق، اس کی لغوی و اصطلاحی تشریح ہے۔ حسن بعثت کا بیان اور گیارہ وجوہ سے اس کے اثبات و وجوب کے سلسلہ میں بحث ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کو انبیاء سابقین کے صحائف کی روشنی میں عقلی و نقلی دلائل سے ثابت کیا ہے۔ انبیاء علیہم السلام کی عصمت اور اس کے لغوی و اصطلاحی معنوں

سے بحث ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سہو کے عدم جواز پر بحث، آپ کے تمام آباد اجداد سب مومن تھے، کیا رسول اپنی بعثت سے قبل کسی شریعت کے تابع و سالک تھے؟ عصمت ملائکہ کا بیان، معراج شریف کا بیان، انبیاء اور ان کے وحی تمام ملائکہ سے افضل و برتر ہیں۔ حضرت علی مرتضیٰ کی عظمت و فضیلت تمام رسولوں اور نبیوں کے بعد تمام ملائکہ اور انسانوں پر ثابت کی ہے۔ کتاب کے خاتمہ میں چند مسائل کا ذکر ہے۔

ان دونوں کتابوں سے غفران مآب کے ذہن رسا، قوت فکر، طریقہ استدلال، تبحر علم اور وسعت معلومات کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔ راقم السطور کو باوجود کوشش اور تلاش کے معاد اور امامت سے متعلق اس کے دونوں حصہ دستیاب نہ ہو سکے۔ حالانکہ کتب خانہ ناصریہ لکھنؤ کی فہرست میں عقائد ۷۱، ۷۲ کے تحت ان کے اسماء درج ہیں۔

مذکورہ بالاتینوں جلدیں جن پر تعارف و تبصرہ درج ہے ان کے مخطوطات کتب خانہ مذکورہ میں عقائد ۶۳، ۶۹، ۷۰ کے تحت موجود ہیں۔

۴۔ اثارة الاحزان علی قتیل العطشان :- حضرت امام حسین کی شہادت کے سلسلہ میں ہے۔ تقریباً ۲۵ سال قبل کتب خانہ ناصریہ میں اس کا ایک قلمی نسخہ موجود تھا۔ لیکن اب ناپید ہے۔ مذکورہ نسخہ مولف کے عہد کا تھا۔ اس کا ایک دوسرا نسخہ کتب خانہ خدا بخش پٹنہ (۲۲۹۲) میں محفوظ ہے۔ قابل مطالعہ ہے۔ راقم کے پاس اس کے چند اوراق کے عکس بھی ہیں۔

۵۔ رسالۃ الارضین :- یہ رسالہ فقہ میں ہے۔ اس میں زمین کے مسائل وغیرہ درج ہیں۔ ابتدا اس طرح ہے :-

”الحمد لله المفضل المنعم والصلوة والسلام علی نبیہ محمد

سید الانام وعترتہ الغرا الکرام مالعاقب الضیاء والظلام

وبعد فهذه نخبة وافیه ونبذة كافية من المسائل التي

يتعلق باموال الکفار و احوال الارضین“ الخ

کتب خانہ ناصریہ میں اس کا ایک نسخہ (فقہ عربی ۱۰۶) کے تحت موجود ہے۔ اب تک

غیر مطبوعہ ہے۔

۶۔ مسکن القلوب عند فقہاء المحبوب :- یہ رسالہ انھوں نے اپنے بیٹے سید محمد مہدی (۱۲۳۱ھ/۱۸۱۵ء) انتقال پر تحریر کیا تھا۔ اس کے کسی مخطوطہ/مطبوعہ نسخے کی صراحت میری نظر سے کہیں نہیں گزری۔

۷۔ الحاشیہ علی شرح ہدایۃ الحکمتہ للامام صدر الدین شیرازی :- اس کے بھی مخطوطہ یا مطبوعہ نسخے کی موجودگی کا مجھے پتہ نہ چل سکا ہے۔

۸۔ الحواشی علی شرح السلم للامام احمد اللہ سندیلوی :- چونکہ غفران مآب نے شرح سلم للامام احمد اللہ کا درس ان کے بیٹے ملا حیدر سندیلوی سے لیا تھا اس لئے ان رموز و نکات سے جو شارح نے اس میں درج کئے، انھوں نے بھی واقفیت حاصل کی۔ اور اس شرح پر مفید حواشی لکھے۔ یہ حاشیہ مکمل طور پر طبع نہ ہو سکا ہے۔ البتہ اس کے بعض حصے مولوی احمد اللہ کی شرح مطبوعہ شاہی پریس لکھنؤ کے حاشیہ پر درج ہیں۔

ان عربی نگارشات کے علاوہ ان کی فارسی قلمی کاوشات کی بھی ایک فہرست ہے۔ بیشتر کتابیں شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی (۱۱۵۹ھ/۱۷۴۶ء - ۱۲۲۹ھ/۱۸۲۳ء) کی مشہور زمانہ معرکہ الاراء تصنیف تحفۃ اثنا عشریہ کے مختلف ابواب کے رد میں ہیں۔

۹۔ صوارم الالہیات علی قطع شبہات عابد الغری واللات :- یہ کتاب تحفہ مذکورہ کے پانچویں باب الہیات کے رد میں ہے۔ ۱۲۱۸ھ/۱۸۰۲ء میں کلکتہ کے مطبع ہند سے شائع ہوئی۔

۱۰۔ حسام الاسلام وسہام الکلام :- یہ تحفہ کے چھٹے باب مبحث "نبوت" کے رد میں ہے۔ یہ بھی ۱۲۳۵ھ/۱۸۲۰ء میں کلکتہ سے طبع ہوئی۔

۱۱۔ خاتمہ صوارم :- یہ مبحث امامت کے متعلق لکھی ہے اور اکثر اعتراضات جو صوارم الالہیات میں رہ گئے تھے اس میں درج ہیں۔ یہ غیر مطبوعہ ہے۔ کتب خانہ ناصر یہ لکھنؤ (علم کلام ۷۴) میں اس کا مخطوطہ ہے۔

۱۲۔ دوا الفقار :- یہ کتاب تحفہ مذکورہ کے بارہویں باب تولاوتبرا کے رد میں ہے۔

ایک سو گیارہ صفحات پر مشتمل مطبع مجمع البحرین لدھیانہ سے ۱۲۸۱ھ/۱۸۶۴ء میں شائع ہوئی۔

۱۳۔ رسالہ در رد صوفیہ :- ملا محمد سمیع صوفی اور جملہ تمام صوفیہ کے عقائد کا رد کیا ہے۔ کتب خانہ ناصریہ میں (علم کلام ۱۲۱) اس کا قلمی نسخہ ۱۲۲۸ھ/۱۸۱۳ء کا لکھا ہوا موجود ہے۔

۱۴۔ رسالہ غیبت :- تحفہ مذکورہ کے ساتویں باب کا جواب اور مسئلہ امامت سے متعلق ہے۔ ۱۲۶۶ھ/۱۸۴۹ء میں سلطان المطابع لکھنؤ سے شائع ہوا ہے۔

۱۵۔ اجیار السنہ :- یہ تحفہ کے آٹھویں باب معاد کا رد ہے۔ غیر مطبوعہ ہے۔ اس کا ایک مخطوط نسخہ کتب خانہ ناصریہ میں (کلام شیعہ ۷) مکتوبہ ۱۲۲۱ھ موجود ہے۔

۱۶۔ مواعظ حسنہ :- یہ دراصل غفران مآب کی ان تقریروں اور مواعظ کا مجموعہ ہے جو انھوں نے نماز جمعہ کے بعد مختلف موضوعات پر کئے تھے۔ اس کا بھی ایک قلمی نسخہ کتب خانہ ناصریہ (فارسیہ حدیث ۱۵۲) میں موجود ہے۔

۱۷۔ رسالہ فی اثبات الجمعہ والجماعہ :- اس کے کسی مخطوط یا مطبوعہ نسخہ کی تصریح راقم کی نظر سے کہیں نہیں گزری ہے۔

۱۸۔ نجات السائلین :- کتب خانہ ناصریہ میں (فقہ ۲۵۶) کے تحت اس کا ایک قلمی نسخہ ۱۲۲۶ھ کا موجود ہے۔

۱۹۔ رسالہ در رد نصاری :- اس کا بھی کوئی نسخہ کہیں نظر سے اب تک نہیں گزرا۔

۲۰۔ شرح باب الصوم لمدیقة المتقین، شرح باب الزکوٰۃ لمدیقة المتقین، شرح باب الطہارۃ :- ان کا ایک قلمی نسخہ کتب خانہ ناصریہ (حدیث شیعہ ۴) میں ۱۲۱۹ھ/۱۷۹۴ء کا لکھا ہوا موجود ہے۔

اجازے | ان کے دو اجازت نامے اپنے بیٹوں سلطان العلماء سید محمد اور سید العلماء سید حسین صاحبان کے نام تھے۔ شاہی دور میں کسی مطبع سے شائع ہوئے تھے مگر مجھے نہ مل سکے۔

خوابی

- ۱۔ نجوم السمار۔ مرزا محمد علی (لکھنؤ، مطبع جعفری نخاس ۱۳۰۲ھ) : ۳۴۶
- ۲۔ اعیان الشیعہ۔ سید محسن الامین (دمشق، مطبعۃ الاتفاق ۱۹۴۹ء) ۳۱: ۳۱
- ۳۔ تذکرۃ بے بہانی تاریخ العلماء۔ سید محمد حسین نوگاونوی (دہلی۔ حیدر پتی پریس) ۱۴۶
- ۴۔ (۱) نزہۃ الخواطر و بہجۃ المسامح والنواظر۔ سید عبدالحی الحسنى ۱۶۶: ۷
- (ب) نجوم السمار، مصدر سابق : ۳۴۶ (ج) طبقات اعلام الشیعہ۔ آغا بزرگ الطہرانی (نجف اشرف، مطبعۃ الآداب ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۷ء) ۵۰۱ - ۵۱۹
- ۵۔ ورثۃ الانبیاء۔ مولوی سید احمد (لکھنؤ، مطبع تصویر عالم ۱۳۲۶ھ/۱۹۰۷ء) ۱: ۳
- ۶۔ آئینہ حق نما۔ سید نجف علی (مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سبمان الشد کلکشن مخطوطہ ۲۹۷: ۳) ۶۶ - ۶۷
- ۷۔ آئینہ حق نما۔ مصدر سابق : ۱۵۳ ؛ ورثۃ الانبیاء : ۴
- ۸۔ اعیان الشیعہ ۳۳: ۳۱ ؛ نزہۃ الخواطر ۱۶۶: ۷
- ۹۔ اعیان الشیعہ ۳۳: ۳۱ ؛ نجوم السمار : ۳۴۶ ؛ ورثۃ الانبیاء : ۴
- ۱۰۔ آئینہ حق نما : ۶۹ ؛ تذکرۃ بے بہا : ۱۴۸
- ۱۱۔ سوانح سلاطین اودھ۔ سید کمال الدین (لکھنؤ، نول کشور ۱۸۷۹ء) ۱: ۱۱۴
- نجوم السمار : ۳۴۷
- ۱۲۔ اعیان الشیعہ ۳۳: ۳۱ ؛ نجوم السمار : ۳۴۸
- ۱۳۔ نزہۃ الخواطر ۴: ۴۵۶
- ۱۴۔ آئینہ حق نما : ۱۴۶
- ۱۵۔ آئینہ حق نما : ۵۳ - ۱۴۸ ؛ تذکرۃ بے بہا : ۱۴۸
- ۱۶۔ آئینہ حق نما : ۱۵۰ - ۱۵۲

- ۱۷۔ رسالہ مبلغ غفران مآب نمبر ۵۱۳۴۹/۱۹۳۰ء : ۱۹
- ۱۸۔ نزمہ الخواطر : ۱۴۷
- ۱۹۔ تذکرہ علمائے ہند۔ رحمن علی (لکھنؤ، نول کشور پریس ۱۸۹۴ء) : ۶۱
- ورثۃ الانبیار : ۱۹
- ۲۰۔ تذکرہ بے بہا : ۱۵۲ ؛ ورثۃ الانبیار : ۱۹
- ۲۱۔ ورثۃ الانبیار : ۱۷-۱۹
- ۲۲۔ ورثۃ الانبیار : ۲۰-۲۲ ؛ نزمہ الخواطر : ۴۱۵ ؛ تذکرہ بے بہا : ۳۳۶
- ۲۳۔ ورثۃ الانبیار : ۳۹-۴۰ ؛ نزمہ الخواطر : ۲۳۲-۲۳۳
- ۲۴۔ ورثۃ الانبیار : ۴۶ ؛ نزمہ الخواطر : ۱۳۰ ؛ تذکرہ بے بہا : ۱۲۲
- ۲۵۔ ورثۃ الانبیار : ۳۲۵-۳۲۶
- ۲۶۔ تذکرہ بے بہا : ۱۲۴ ؛ نزمہ الخواطر : ۱۴۰
- ۲۷۔ آئینہ حق نما : ۱۰۸

منظور احمد خاں

کلیلہ و دمنہ کا بنیادی ماخذ

کلیلہ و دمنہ عربی زبان و ادب کا ایک شاہکار ادبی کارنامہ ہے اور اس کا شمار مشرقی زبانوں کے گرانقدر ادبی کارناموں میں کیا جاتا ہے۔ اس کی تالیف ایک قدیم ہندوستانی فلسفی ”بیدبا“ کے ہاتھوں ”دبشلیم“ نامی بادشاہ کی فرمائش پر اسکندر کے زمانے کے بعد انجام پائی۔ بیدبا نے اس کتاب میں اپنے فلسفیانہ خیالات کو چھوٹے چھوٹے قصوں کی صورت میں مختلف حیوانات کی زبانی بڑے دلکش انداز میں پیش کیا ہے۔ اس کے بعد بادشاہ فارس کسریٰ نوشیرواں کے صدر طبیب برزویہ نے بادشاہ کے حکم کی تعمیل میں آٹھ صدیوں کی مدت کے بعد کتاب کے پندرہ ابواب کو پہلوی زبان (قدیم فارسی) میں منتقل کیا۔ کہا جاتا ہے کہ جب برزویہ نے بادشاہ سے اس کے وزیر بزرجمبر کے ہاتھوں کتاب کے ابتدا میں اپنے حالات زندگی تحریر کروانے کی خواہش ظاہر کی تو اس کی خواہش کو اس کے حسب منشا پورا کیا گیا۔ پھر تقریباً دو صدیوں کے بعد عباسی خلیفہ ابو جعفر منصور کے دور میں فارسی نژاد عبداللہ ابن المقفع نے اسے عربی زبان میں منتقل کر کے اس کے شروع میں ایک اور باب کا اضافہ کیا جو اس کا مقدمہ قرار پایا۔ پھر دو اور صدیوں کے بعد علی بن شاہ الفارسی نے اس میں دو اور ابواب داخل کئے۔ پہلے باب میں اس نے کتاب کے بنیادی مقصد تالیف کی وضاحت کی جب کہ دوسرے میں برزویہ کی ہندوستان روانگی، کتاب کے حصول اور ترجمے کی مشکلات کا تذکرہ کیا۔ اس طرح اصل پندرہ ابواب تمام منظور احمد خاں صاحب، لکچر شوہر عربی، سنٹرل انسٹی ٹیوٹ آف انگلش اینڈ فارن لینگویجز، حیدرآباد

میں چار مزید ابواب کا اضافہ ہوا جن میں ایک فارسی اور تین عربی ہیں۔ اب کتاب کا حجم انیس ابواب میں پھیل گیا اور اسی ضخامت میں یہ اپنی موجودہ شکل میں ہمارے سامنے موجود ہے (۱)۔

یہ رائے مؤرخین ادب کے درمیان انیسویں صدی کے اواخر تک مقبول رہی۔ لیکن جب مستشرقین نے دوسری مشرقی زبانوں کا سہارا لے کر بڑی وقیع بحثیں ہاتھ میں لیں تو کتاب کے ماخذ کے بارے میں امکانی مفروضات کے لئے ایک وسیع میدان قائم ہوا۔ اس سلسلے میں ہم اہم آراء کا تذکرہ کر کے اس بات کی کوشش کریں گے کہ واضح دلائل پر اعتماد کر کے ایک معقول موقف تک رسائی حاصل کی جائے۔

محققین کا ایک طبقہ اس رائے کا قائل ہے کہ عبداللہ ابن المقفع نے کلید و دمنہ کا پہلوی کے بجائے سریانی سے ترجمہ کیا ہے۔ یہ طبقہ ابن المقفع کے ترجمہ میں موجود ان عبرانی الفاظ سے استنباط کرتا ہے جو سریانی سے مشتق ہیں (۲) نیز یہ طبقہ کتاب کی پہلوی اصل کے حاصل کرنے کے طریقہ پر بھی شک کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ جو نسخہ منصور نے کسی نامعلوم فارسی امیر سے حیلہ کر کے وصول کیا تھا اس کا معاملہ سرے سے ہی مبہم ہے، کیونکہ نہ تو مذکورہ فارسی امیر کا نام اور نہ ہی کہیں اس کی منصور سے ملاقات کا ذکر ملتا ہے۔ اس کے برعکس یہ بات زیادہ قرین قیاس ہے کہ ابن المقفع نے جو ایک قد آور مؤلف تھا اور جسے سریانی زبان پر اچھی دسترس حاصل تھی، اسے سریانی سے ترجمہ کیا۔ ابن المقفع کی سریانی زبان سے شناسائی اس بات سے یقینی بنتی ہے کہ اُس دور میں اہل فارس اور سریانی زبان بولنے والوں کے درمیان بڑے گہرے ثقافتی تعلقات قائم تھے (۳) اس طبقہ کا یہ بھی کہنا ہے کہ ابن المقفع نے اس زبان کا تذکرہ ہی نہیں کیا ہے جس زبان سے اس نے کتاب کا ترجمہ کیا۔ جب کہ سریانی مترجم "بودا" کے لئے مشہور ہے کہ اس نے کتاب کو صرف اور صرف قدیم ہندوستانی زبان سے جو غالباً سنسکرت تھی، ترجمہ کیا۔ اس موقف پر اگر کوئی بھی صاحب نظر ایک لمحہ کے لئے بھی غور کرے تو وہ اُسے حد درجہ کی سادگی پر محمول کرے گا۔ اس لئے کہ اگر اس موقف کے حامی محققین عربی ترجمہ

میں کچھ سریانی الفاظ کی موجودگی کا حوالہ دے کر فارسی کے بجائے سریانی زبان کو کلیدہ و دمنہ کا ماخذ قرار دیتے ہیں، تو بھلا اُن کی رائے ان پہلوی الفاظ سے متعلق کیا ہو سکتی ہے جو سریانی نسخہ میں پائے جاتے ہیں۔ اس سلسلے میں ہم کئی الفاظ کا حوالہ دے سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر ”مالی خانی“ جو دراصل ”ماہ“ اور ”خانی“ سے مرکب ہے۔ ماہ کا مطلب چاند اور خانی کا مطلب گھر ہے۔ اسی طرح سریانی نسخہ کا نام ”کلیک و دمنک“ جو شکلًا سریانی رسم الخط اور طرز کلام کے بجائے پہلوی رسم الخط اور طرز کلام سے زیادہ قریب لگتا ہے۔ جہاں تک ابن المقفع کے اصل زبان کے تذکرہ نہ کرنے کا سوال ہے، تو اس سے اس مفروضہ کی گنجائش کہاں پیدا ہوتی ہے کہ اس نے کتاب کو پہلوی کے بجائے سریانی زبان سے ترجمہ کیا ہے۔ تاہم بروزیہ سے متعلق باب میں اس بات کا ضمنی اعتراف موجود ہے کہ ابن المقفع نے ترجمے میں پہلوی پر ہی اعتماد کیا ہے۔ اگر یہ مفروضہ فی الوقت صحیح بھی قرار دیا جائے کہ ابن المقفع نے کتاب کو پہلوی کے بجائے سریانی سے ترجمہ کیا ہے تو یہی مفروضہ سریانی مترجم بودا کے لئے کیونکر صحیح نہیں ہو سکتا کہ اس نے سنسکرت کے بجائے پہلوی کا سہارا لیا۔ اور حقیقت یہ ہے کہ اس نے بھی ابن المقفع کی طرح اس زبان کا تذکرہ نہیں کیا ہے جس سے اس نے ترجمہ کیا ہے، بلکہ عبد الیسوع نامی شخص نے بودا کی موت کے کئی صدیوں بعد یہ دعویٰ کیا کہ اس نے کلیدہ و دمنہ کا ترجمہ ہندوستانی زبان سے کیا ہے^(۴) اور جہاں تک ابن المقفع کا سریانی زبان سے واقفیت کا سوال ہے تو یہ بڑا مبہم امر ہے کیونکہ خود اس بات کے دعویدار محققین اس سلسلے میں اپنی جگہ تردد میں مبتلا ہیں^(۵)۔ اس کے برعکس اس بات میں بھی کوئی شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے کہ ابن المقفع نے پہلوی نسخہ بذات خود حاصل نہ کیا ہو کیونکہ ہمارے پاس اس بات کی مکمل شہادت موجود ہے کہ کلیدہ و دمنہ کا ایک پہلوی نسخہ ابن المقفع کی موت کے بیاسی سال بعد یعنی ۷۲۵ھ میں ایک فارسی باشندے کے ہاں پایا گیا^(۶)۔

محققین کا دوسرا طبقہ اس سے بڑھ کر یہ بات کہتا ہے کہ کلیدہ و دمنہ اہل ہند کی نہیں بلکہ اہل فارس کی تالیف ہے۔ یہ طبقہ اپنے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے مزید کہتا

ہے کہ باوجودیکہ یہ کتاب اہل فارس کی تالیف ہے لیکن اسے اہل ہند کی طرف منسوب کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ہندوستان ان دنوں علم و فن اور حکمت و دانائی کا گہوارہ سمجھا جاتا تھا، اور اہل فارس نے اس علمی کارنامہ کو ہندوستان کی طرف اس لئے منسوب کیا کیونکہ وہ خود کو اہل ہند کے شاگرد بتلا کر اپنی قوم کی شان بڑھانا چاہتے تھے (۷)

لیکن یہ بات اپنی جگہ مسلم ہے کہ کلید و دمن کسی ایک مؤلف کی کاوشوں کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ وہ متفرق قصوں سے عبارت ہے جنہیں لوگوں نے قدیم زمانے میں ایک خیالی یا حقیقی آدمی بیدبا کی طرف منسوب کیا۔ اور اس کتاب میں اہل فارس کے کسی بھی آثار کا ذکر نہیں ہے، خواہ وہ آثار دینی ہوں یا قومی۔ دینی آثار میں ان کا دین مجوسیت، ان کی دینی کتاب اویستا اور قومی آثار میں ان کے ہیر و جیسے کسریٰ نوشیرواں پرویز، جمشید، رستم، ضحاک اور دارا وغیرہ شامل ہیں۔ اسی طرح ان کے تہوار نیروز، مہرجان وغیرہ کا بھی کوئی تذکرہ نہیں پایا جاتا ہے (۸)

تیسرے طبقہ کا یہ گمان ہے کہ کلید و دمن ابن المقفع کی ذاتی تصنیف ہے۔ اور یہ طبقہ قدیم فارسی نسخہ کے نہ پائے جانے اور کتاب کے عربی ترجمہ سے فارسی میں کئی صدیوں بعد ترجمہ ہونے کی وجہ سے استدلال کرتا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ہندوستانی ادب میں کلید و دمن نامی کوئی کتاب سرے سے موجود ہی نہیں ہے۔ نیز یہ کہ پوری کتاب میں اسلامی رُوح صاف طور پر نمایاں ہے (۹)

یہاں ہم صرف اتنا کہنا پسند کریں گے کہ ان محققین کے لئے کتاب میں موجود ہندوستانی آثار کا انکار بہت ہی مشکل بلکہ ناممکن ہے، اس لئے کہ یہ آثار کتاب کے فکر و فن پر اول سے لے کر آخر تک چھائے ہوئے ہیں۔ ان آثار میں ہندو راہبوں، اُن کے جتر منتر، مقدس حیوان اور گوشت کھانے سے ممانعت کا، جو ہندو فلسفہ کا خاصہ ہے تذکرہ شامل ہے۔ اس کے علاوہ ان آثار میں کئی ایسے ہندوستانی ماخذ بھی شامل ہیں جن کا پتہ پچھلی صدی میں ہی تحقیق کے دوران چلا۔ ان میں ہندوؤں کی مشہور دینی کتاب مہا بھارت اور ایک اور کتاب پچھتر یا پانچ مقالات، نیز قصے کہانیوں کا مجموعہ وشنو سارتا وغیرہ شامل ہیں۔

مہابھارت سے کلید و دمنہ کے تین ابواب بیچ تتراسے پانچ اور وشنو سارتاسے پانچ ابواب ماخوذ ہیں^(۱۰) جہاں تک اسلامی رُوح کے وجود کا تعلق ہے وہ ابن المقفع کی ترجموں میں عربی و اسلامی ثقافت کی ہم آہنگی پیدا کرنے کی شدید رغبت کا آئینہ دار ہے^(۱۱)۔
چوتھے طبقہ کی یہ رائے ہے کہ کلید و دمنہ کے قصوں کا انتخاب عبداللہ ابن المقفع نے ان بے شمار قصوں سے کیا ہے جو قدیم زمانے سے ہی ہندوستان، یونان اور فارس کے باشندگان کے درمیان مروج تھے۔ اور اس نے ان قصوں سے اپنی پسند کے وہ قصے چُن لئے جنہیں اس نے عربی قالب میں ڈھال کر عربی و اسلامی ذوق کے عین مطابق بنا دیا۔ نیز علی بن شاہ الفارسی کے مقدمے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ

”بیدبا اور اس کے شاگرد نے کتاب کو ایک سال کی مدت میں وضع کیا، اور اس دوران وہ بالکل تنہا تھے۔ اور ہم ابواب کتاب کی درج ذیل عبارت کی کیا توجیہ کر سکتے ہیں دیشیم نے کہا: یہ مثال تو میں نے سُن لی، اب ایک اور مثال پیش کرو، جب کہ واقعہ یہ ہے کہ بادشاہ نے کتاب کو مکمل ہونے کے بعد پہلی بار دیکھا۔“

اس طبقہ کا یہ بھی کہنا ہے کہ وہ باب جو بزرجمہر کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور جس کا تعلق برزویہ کی زندگی کے ساتھ ہے، صاف من گھڑت دکھائی دیتا ہے۔ اگر یہ باب فی الواقع بزرجمہر کی تصنیف ہوتا تو اس میں متکلم کے صیغہ کا استعمال نہیں ہوتا۔ اور اگر ہم فی الواقعہ اس بات کو تسلیم بھی کریں کہ اس باب کو برزویہ ہی نے لکھا ہے تو ان اقوال کی کیا حیثیت ہو سکتی ہے جو اس وقت کے اہل فارس کے دین مجوسیت اور فارسی فلسفہ زندگی کے بالکل منافی ہیں^(۱۲)۔

یہاں پر ہمیں ڈاکٹر عبد اللطیف حمزہ کی اس بات سے پورا اتفاق ہے کہ جب اہل فارس نے کلید و دمنہ کا ترجمہ کیا تو انہوں نے اس کے ساتھ بہت سارے خرافات و ابستہ کئے جس سے حقیقت اور وہم کا ایک عجیب اختلاط ہوا۔ اسی طرح ہمیں اس بات سے بھی اتفاق ہے کہ برزویہ سے متعلق باب بزرجمہر کے بجائے ابن المقفع کی تصنیف ہے^(۱۳) تاہم ہمیں اس بات سے کسی بھی صورت میں اتفاق نہیں ہو سکتا ہے کہ کلید و دمنہ ابن المقفع کی ہندی، یونانی اور فارسی قصوں سے ترتیب دی ہوئی ہے، کیونکہ یہ رائے جمہور محققین کی رائے کی

مخالفت کرتی ہے، جس کی رو سے

”یہ کتاب ہندی الاصل ہے، اور ان قصوں اور ابواب پر مشتمل ہے جو سنسکرت کی مختلف کتابوں میں منتشر پڑے ہیں۔ جب اہل فارس ہندوستان سے قریب ہو کر اُن کی حکمت و دانائی سے واقف ہوئے تو انہوں نے اس حکمت کو ان کی کتابوں اور عوام دونوں سے جمع کر کے ایک مجموعے کی شکل دی۔ اور اس مجموعے کے مختلف اجزاء کو ایک دوسرے کے ساتھ ملایا، مفصل باتوں میں اختصار لائے اور جہاں تبدیلی کی ضرورت تھی یا تبدیلی کو مناسب سمجھا وہاں تبدیلیاں کیں، اور پورے مجموعے کو کلیہ و دمنہ کا نام دیا۔۔۔ اور بعد میں قومی و اجتماعی اصلاح کے غمخوار ابن المقفع نے اسے (عربی میں) ترجمہ کیا۔“ (۱۲)

ہمارے موقف کو ایک اور دلیل سے تقویت پہنچتی ہے، اور وہ ہے ابن المقفع کا پہلوی زبان سے عربی میں لفظی ترجمے پر عمل پیرا نہ کر کئی لغوی غلطیوں کا ارتکاب کرنا۔ اور یہی غلطیاں کلیہ و دمنہ کے پہلوی سے عربی ترجمہ ہونے کی سب سے بڑی شہادت ہیں۔ ان غلطیوں میں ابن المقفع کا قول ”غلب علی صاحب البیت النعاس، وحملہ النوم“ (ترجمہ: صاحب مکان پر اونگھ غالب آگئی، اور اس پر نیند سوار ہو گئی۔)

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ ”حملہ النوم“ پہلوی یا قدیم فارسی جملے ”خواب اور ابرو“ کا لفظی ترجمہ ہے (۱۳)۔ اسی طرح ہم کئی اور مقامات کا حوالہ دے سکتے ہیں جن سے یہ صاف پتہ چلتا ہے کہ ابن المقفع کے ترجمہ میں اس کی اصل زبان پہلوی کے اثرات نمایاں اور گہرے ہیں۔ مختصر یہ کہ کلیہ و دمنہ کو اہل فارس نے مختلف ہندوستانی ماخذ سے حاصل کر کے مدون کیا اور دورانِ تدوین اس میں کچھ ایسے اضافے کئے جن سے اس کی حقیقت پر گہرا پردہ پڑ گیا۔ پھر ابن المقفع نے اسے عربی میں ترجمہ کیا اور اس کی حقیقت اُس کے اور علی بن شاہ الفارسی کے اضافوں سے اور مبہم ہو گئی۔ یہی وجہ ہے کہ جدید محققین کو اس کی اصل تک پہنچنے کے لئے کافی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑا۔

حوالے

- ۱۔ السباعی یومی: تاریخ القصہ والنقد فی الادب العربی، قاہرہ، ۱۹۵۷ء، ص ۲۲، ۲۳
- ۲۔ جوزیف الہاشم وزملانہ: المفید فی الادب العربی، ج ۱، بیروت، ۱۹۶۲ء، ص ۲۱
- ۳۔ حامد عبدالقادر: القصص الحيواني وكتاب كليله ودمنة، ۱۹۵۰ء، ص ۳۲، ۳۳
- ۴۔ عبداللطیف حمزہ: ابن المقفع، ص ۲۰۰، ۲۰۱
- ۵۔ دیکھو عمر البونصر: آثار ابن المقفع، بیروت، ۱۹۶۶ء، ص ۸
- اور شوقی ضیف: تاریخ الادب العربی، العصر العباسی الاول، قاہرہ، ۱۹۶۶ء، ص ۵۱۱
- ۶۔ A PANEL OF AUTHORS : THE CAMBRIDGE HISTORY OF ARABIC LITERATURE, LONDON, 1983, P.489
- ۷۔ السباعی یومی: ص ۲۹
- ۸۔ عبداللطیف حمزہ: ص ۱۹۷، ۱۹۸
- ۹۔ حنا الفاخوری: الجدید فی الادب العربی، ج ۵، بیروت، ۱۹۶۲ء، ص ۵۴۶
- ۱۰۔ عبداللطیف حمزہ: ص ۱۹۵، ۱۹۶
- ۱۱۔ شوقی ضیف: ص ۵۲۱
- ۱۲۔ عمر فروخ: عبد اللہ ابن المقفع و کتاب کلیلہ و دمنہ، بیروت، ۱۹۳۹ء، ص ۱۸-۲۰
- ۱۳۔ عبداللطیف حمزہ: ص ۲۰۱
- ۱۴۔ دیکھو۔ حنا الفاخوری: ابن المقفع، قاہرہ، ۱۹۵۷ء، ص ۳۳، ۳۴
- اور جوزیف الہاشم وزملانہ: ص ۲۱
- اور عبداللطیف حمزہ: ص ۱۹۹
- ۱۵۔ عبداللطیف حمزہ: ص ۱۳۸، ۱۳۹

اسلام اور عصرِ جدید کا خاص شمارہ

(بابت جنوری و اپریل ۱۹۸۶ء)

(فروری ۱۹۸۶ء میں) جامعہ ملیہ دہلی میں ڈاکٹر ذاکر حسین خاں مرحوم کی ۹۰ ویں سالگرہ منائی گئی، اس تقریب میں سبھی کارآمد باتیں ہوتیں، لیکن ان میں سب سے زیادہ مفید اور کارآمد بات یہ ہوئی ہے کہ ڈاکٹر صاحب مرحوم کے چند غیر مطبوعہ خطوط اور مضامین پہلی بار شائع کیے گئے ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کے سہ ماہی رسالہ ”اسلام اور عصرِ جدید“ کی تازہ اشاعت میں ان کے وہ خطوط نظر آئے، جو انھوں نے مولانا عبد الماجد دریا بادی مرحوم کو لکھے تھے، جانندھر اسٹیشن پر جب ان کی جان خطرہ میں تھی، بلکہ جب وہ موت کے منہ سے نکل کر آئے، اس کی روداد ان کی زبانی پہلی بار معلوم ہوئی، مولانا دریا بادی سے ان کے قدیم مخلصانہ تعلقات تھے، ایک دوسرے کے معترف اور قدرداں تھے، لیکن مولانا دریا بادی کا معاملہ یہ تھا کہ وہ مخلص سے مخلص اور قریب سے قریب شخصیت میں کوئی قابل اعتراض بات پاتے تو اس کا برملا ذکر کرتے، اور ”منکر“ کو ہاتھ سے نہیں مٹا سکتے تو زبانِ قلم سے اس کی کوشش کرتے۔ انھوں نے صدق (جدید) میں ڈاکٹر صاحب مرحوم کے صدر جمہوریہ ہونے کے بعد بعض امور پر شدید گرفت کی تھی، جس میں ایک یہ تھا کہ ان کی بیگم صاحبہ جو آدابِ اسلامی اور مشرقی تہذیب کی پروردہ بی بی تھیں، ان کی تصویر ”فرسٹ لیڈی آف انڈیا“ کی حیثیت سے شائع ہوئی دوسرے یہ کہ ان کی دوسری پشت کی ایک صاحبزادی کے متعلق یہ خبر آئی کہ وہ رانٹر پتی بھون میں ”خاتون میزبان“

کی خدمت انجام دیں گی۔ ڈاکٹر صاحب مرحوم نے اس سلسلہ میں مولانا دریا بادی کو ایک مفصل خط لکھا تھا، جو اب تک (راقم الحروف کے علم کی حد تک) پردہ خفا میں تھا ان خطوط کی اشاعت سے ایک تو ہمارے اردو ادب کی ثروت میں قابل قدر اضافہ ہوا۔ ڈاکٹر صاحب کے اسلوب بیان میں جو بانگین اور دلاویزی ہے وہ ان خطوط میں پوری طرح نمایاں ہے۔ دوسرا فائدہ یہ ہے کہ ڈاکٹر ذاکر حسین خاں صاحب کی شخصیت کے با عظمت کھل کر سامنے آ گئے، اگر ان کی مدح و توصیف میں کوئی ضخیم کتاب لکھی جاتی یا دوسرے مشاہیر و معاصرین کے تاثرات پر مشتمل مقالات جمع کر کے شائع کیے جاتے، جب بھی اس درجہ ان کی شخصیت نکھر کر سامنے نہ آتی، جس قدر ان خطوط کی اشاعت سے سامنے آئی ہے، جو لوگ مرحوم سے قریبی واقفیت رکھتے تھے ان کے لیے شاید یہ انکشاف نہ ہو کہ وہ واقعی بڑے آدمی تھے، اور اپنے معاصرین میں اتنے قد آور کہ ایوانِ صدارت میں بھی ان کو کمر خمیدہ جانا پڑا ہوگا۔

’اسلام اور عصر جدید‘ کے مدیر جناب ضیاء الحسن فاروقی نے ان خطوط کو مرتب اور شائع کر کے ایک خدمت ہی نہیں بلکہ ایک کارنامہ انجام دیا ہے، جو قابل مبارکباد ہے، فاروقی صاحب نے ایک دوسرا کام یہ کیا ہے کہ ڈاکٹر ذاکر حسین خان صاحب کے منتخب اور پسندیدہ فارسی کے اشعار جمع کر دیئے ہیں، جن کی تعداد سیکڑوں سے متجاوز ہے، اردو خواں، فارسی شناس خلق کے لیے یہ بھی ایک نعمت غیر مترقبہ ہے۔

(معاصر فکر و نظر کا تبصرہ)

تبصرہ و تعارف

(تبصرہ کے لیے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

انتخاب کلام
خسرو کا کوروی

نام مرتب : مسعود انور علوی کا کوروی
ملنے کا پتہ : کتب خانہ انوریہ، ننگر شریف، کاظمیہ، کا کوری ضلع، لکھنؤ
قیمت : پچیس روپے

اودھ کا قصبہ کا کوری ہر دور میں اپنی مردم خیزی اور علم دوستی کے لیے ممتاز رہا ہے۔ اس قصبے کی تاریخ پر نگاہ ڈالیں تو یہاں دانشوروں، سخنوروں، ادیبوں، شاعروں، عالموں اور صاحبانِ باطن کی ایک طویل فہرست نظر آئے گی۔ اسی قصبہ کا کوری میں اب سے تقریباً سو سال پہلے ۱۸۸۷ء میں ایک باعزت گھرانے میں محمد معراج الدین عرف محمد حسین یا درخاں خسرو نے اس وقت آنکھیں کھولیں جب کا کوری میں ہر طرف ادبی اور روحانی سرگرمیاں اپنے عروج پر تھیں اور جس دور کو آج بھی کا کوری کے لوگ زریں دور سے تعبیر کرتے ہیں۔ ابتدائی تعلیم کا کوری کی مشہور خانقاہ کاظمیہ قلندر یہ میں پائی۔ انگریزی تعلیم کا کوری کے علاوہ ہردوئی میں بھی حاصل کی۔ اس کے بعد ملازمت کے سلسلے میں حیدر آباد دکن چلے آئے جہاں تحصیل داری سے بتدریج ترقی کر کے کلکٹر اور پھر نظام دکن میر عثمان علی خاں کے معتمد اور مشیر خاص ہو گئے۔ نظام کی جانب سے نواب حسین نواز جنگ بہادر کا خطاب اور خلعت و کفن عطا ہوئی۔ وظیفہ یاب ہونے کے بعد وطن واپس آ گئے اور ۱۹۳۵ء میں یہیں انتقال ہوا۔

پیش نظر کتاب انھیں کے کلام کا انتخاب ہے جسے جناب مسعود انور علوی صاحب نے انتہائی دیدہ ریزی کے ساتھ مرتب کیا ہے۔ کتاب کے شروع میں جو بیض مقدمہ ہے اس سے جہاں نواب حسین نواز جنگ بہادر خسرو کا کوری کی شخصیت اور سیرت کے مختلف گوشے سامنے

آتے ہیں، وہیں ضمناً کاکوروی کی بعض دیگر اہم شخصیات پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ جہاں تک خسرو کاکوروی کے کلام کا تعلق ہے تو شاعری ان کو اپنے والد سے ورثہ میں ملی تھی اور پھر چاروں طرف شعرو سخن کا چرچا تھا۔ ان سب کا نتیجہ یہ نکلا کہ انھوں نے دس گیارہ برس کی عمر سے ہی شعر کہنا شروع کر دیا۔ ابتدا میں مولوی شریف الدین صاحب علوی شریف کاکوروی سے اصلاح سخن لی، پھر منشی تاج الدین جذب، آغا سید علی شوستری اور صفی لکھنوی سے بھی تلمذ حاصل کیا۔ دکن میں قیام کے دوران حافظ جلیل حسن جلیل مانگیوری سے اصلاح لیتے رہے اور انہی کا رنگ سب سے نمایاں نظر آتا ہے۔ انھوں نے اگرچہ مختلف اصناف سخن میں طبع آزمائی کی مگر سب میں تصوف کہیں نہ کہیں ضرور جھلکتا ہے۔ ان کے کلام میں معرفت کے نکتے بھی ملتے ہیں جیسے :

کثرت میں نظر آتی ہے وحدت تیری ہر آنکھ سے پنہاں نہیں قدرت تیری
ذرہ ہو کہ مہتاب کا آئینہ ہو ہر شے میں نظر آتی ہے صورت تیری

گلزار جہاں حسن کا گلدستہ ہے اس دامِ حسیں سے کوئی وابستہ ہے
کھلتا ہے زبانِ برگ و گل سے یہ راز جو غنچہ ہے ایک رازِ سر بستہ ہے
اور انسانی جذبات و احساسات سے بھی، مثلاً
پھر بہار آئی جنوں پھر وہی ساماں ہوں گے
پھر وہی ہم ہیں وہی دشت و بیاباں ہوں گے
بیڑیاں شور مچائیں گی تو غل زنجیر میں
کچھ عجب شان سے ہم داخل زنداں ہوں گے

بعد تو بہ بھی نہیں جاتی ہے عادت میری
اب بھی مھولے سے اٹھالیتا ہوں بیگانے کو

آہ! قیصر صاحب مرحوم

۳۰ جون ۱۹۸۶ء کو سید ابوالکلام قیصر زیدی مرحوم نے یکایک رختِ سفرِ آخرت باندھا اور ہمیشہ کے لئے ہم سے رخصت ہو گئے۔ راقم الحروف (مدیر جامعہ) دہلی سے باہر تھا اور وسط جولائی میں واپس ہوا تو چند روز بعد کوئی تین ہفتے کے لئے اسے ہندوستان سے باہر جانا پڑا، افسوس اور ندامت ہے کہ وہ اب تک اپنے دیرینہ ساتھی کی دائمی جدائی پر تعزیت کے دو لفظ بھی نہ لکھ سکا۔ مرحوم ۱۳ مارچ ۱۹۱۳ء کو پیدا ہوئے تھے۔ وہ ایک اچھے شاعر، ادیب اور انسان تھے۔ تقسیم ہند سے پانچ چھ سال قبل میرٹھ کالج سے ایم اے کر کے جامعہ برادری میں استاد کی حیثیت سے شامل ہوئے تھے اور اپنی شخصیت، ذہانت اور خوش ذوقی و خوش گفتاری کے سبب ہر دلعزیز ہو گئے تھے۔ برسوں انھوں نے اردو زبان و ادب کے معلم کی حیثیت سے درس دیا اور ذہین اور مطالعہ کے شوقین طالب علموں کے ادبی ذوق کی تہذیب و تربیت کی۔ غالب ان کے محبوب شاعر تھے، وہ ان کے طرفدار تھے تو اس وجہ سے کہ ان میں سخنِ فہمی کا ملکہ کچھ وہی سا تھا، غالب پر وہ بڑی اچھی گفتگو کرتے تھے اور اس عظیم شاعر کی نظم و نثر دونوں کی تہ در تہ معنویت کے رمزا آشنا تھے۔ انگریزی زبان کے مزاج سے بھی وہ خوب واقف تھے اور ترجمہ کی صلاحیت خدا داد تھی، لیکن ان صلاحیتوں کے اظہار کے لئے انھوں نے تصنیف و تالیف کا سہارا نہ لیا، شعر بہت اچھا کہتے تھے اور بڑے سلیقہ سے پڑھتے تھے، میں نے کم شاعروں میں ایسا سلیقہ دیکھا ہے۔ طبیعت منفرد پائی تھی، شرافت اور وضعداری کو آخر تک بڑی خودداری سے نبایا، عمر کے آخری چند برس پریشانیوں کے تھے، لیکن اس کا اظہار کبھی اس طرح نہیں کیا جس سے ان کی پُر وقار شخصیت کا وزن کچھ کم محسوس ہوتا۔ مرحوم بڑی خوبیوں کے انسان اور ہمارے بہت اچھے ساتھی تھے، دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ انھیں اپنے جوار رحمت میں جگہ دے اور پسماندگان کو صبر جمیل عطا فرمائے۔ آمین



قیمت ہفتی شمارہ ۴

دو روپے

جامعہ

سالانہ قیمت

۲۳ روپے

جلد ۴۲ بابت ماہ اکتوبر ۱۹۸۷ء شمارہ نمبر ۱

فہرست مضامین

- ۱۔ شذرات ضیاء المحسن فاروقی ۳
- ۲۔ عظیم روایتوں کے امین ✓
- ۳۔ حضرت مولانا شاہ امان اللہ قادری بھلواروی ✓
- ۴۔ علامہ اقبال کا حرف شیریں ✓
- ۵۔ عربی صحافت اور جدید عربی ادب ✓
- ۶۔ تبصرہ و تعارف
- ۷۔ دنیا کے اسلام کی چند عظیم شخصیتیں
- ۸۔ و فیات

مہادیوی دراما و دیگر تونسوی اب نہیں لکھے محمد عرفان

مجلس ادارت

پروفیسر علی اشرف
پروفیسر مسعود حسین
ڈاکٹر سلامت اللہ
ضیاء الحسن فاروقی

مدیر

ضیاء الحسن فاروقی

مدیر معاون

عبداللطیف اعظمی

خط و کتابت کا پتہ

ماہنامہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

طابع و ناشی: عبداللطیف اعظمی۔ مطبوعہ: بریلی آرٹ پریس۔ پتہ دہلی ہاؤس، دیبا گنج، نئی دہلی ۲

شذرات

ہندی کے ایک نامور ترقی پسند پروفیسر اور ادیب کا ایک مضمون ”اردو کا سوال“ باسی صفحات میں خدا کا سا جھا“ ماہنامہ سنس میں چھپا ہے۔ اس کا اردو ترجمہ ہمارے سامنے ہے۔ ابھی تک ہم نے اس سلسلے میں وہی نقد و تبصرہ پڑھا تھا جو اخباروں میں شائع ہوا ہے۔ اب پورا مضمون دیکھنے کو ملا۔ اگرچہ ترجمہ قوی حیرت ہوئی، مگر اس بات پر کہ اردو کے سلسلے میں اس قدر جانب دارانہ اور الجھا ہوا لفظ و نظر اور معاندانہ رویہ ایک ترقی پسند ادیب کا ہے۔ ترقی پسند عالموں اور ادیبوں سے توقع کی جاتی رہی ہے اور جیسا کہ وہ خود دعویٰ بھی کرتے ہیں کہ کسی بھی مسئلے کے مطالعے اور تجزیہ میں ان کا زاویہ نگاہ علمی و معروضی ہو گا، اپنے مضمون میں اس ترقی پسند ادیب نے امرت رائے کی کتاب ”اے ہاؤس ڈو وائنڈیز: دی اورپین اینڈ ڈیولپمنٹ آف ہندی/ہندوئی کا حوالہ بھی ایک موقع پر دیا ہے۔ امرت رائے کی اس کتاب پر رسالہ جامعہ (بابتہ اپریل مئی ۸۸ء) میں پروفیسر ابو محمد سکر کا تفصیلی ریویو چھپ چکا ہے جس میں اس کتاب کی علمی کمزوریاں بتائی گئی ہیں اور اس تصنیف کے پورے پر تنقید کی گئی ہے۔ غالباً امرت رائے کو بھی ترقی پسند سمجھا جاتا ہے۔

APPROACH

زیر بحث مضمون میں ”اردو جہاد“ کی ترکیب کئی جگہ استعمال کی گئی ہے۔ ”جہاد“ ایک اصطلاح ہے اور اب اسے عام طور پر ایک خاص معنی میں بولا اور سمجھا جاتا ہے۔ مناسب تھا کہ مضمون نگار موصوف اس کے بجائے ”جدوجہد“ لکھتے۔ ”جہاد“ کا لفظ استعمال کر کے خواہ مخواہ انھوں نے اردو مخالف ہندی والوں کے جذبہ عصبيت کو ابھرنے کا موقع دیا ہو گا۔ اس مضمون میں کئی باتیں ایسی بھی ہیں جن کی تردید تاریخی حقائق کی روشنی میں آسانی سے کی جاسکتی ہے، یہ ایک تاثراتی مضمون ہے جو تاریخ کے ادھیچ کے

مطالعہ کی بنیاد پر لکھا گیا ہے۔ یہاں اس کا موقع نہیں کہ اس مضمون کی کمزوریوں کو تفصیل سے واضح کیا جائے۔ علی گڑھ تحریک اردو کی حامی تھی تو جامعہ ملیہ اسلامیہ بھی اردو کی حامی تھی، اردو کا تحفظ اور اس کی ترقی چاہتی تھی، برخلاف علی گڑھ کے یہاں تو شروع ہی سے ذریعہ تعلیم بھی اردو رہا ہے، جامعہ ملیہ اسلامیہ پہلے بھی ہندوستان کی گنگا جمنی تہذیب میں ”مسلم شخص“ (مضمون میں یہی لکھا گیا ہے) کی بقا کی حامی تھی اور آج بھی ہے (دیکھئے ذاکر صاحب کا خطبہ کاشی و دیا بیٹھ، ۱۹۳۵ء) کیا ہم اسے علاحدگی پسندی کا رجحان کہہ سکتے ہیں؟ کیا ہم اسے علمی و معروضی بنیادوں پر ہندوستان جیسے ایک کثیر ثقافتی ملک میں علاحدگی پسندی کا رجحان ثابت کر سکتے ہیں؟

اس مضمون میں ایک خاص سیاق میں ذاکر صاحب کا نام بھی لیا گیا ہے جو اس طرح ہے:

”۱۹۵۱ء میں جب ’اتر پردیش راج بھاشا ایکٹ‘ منظور ہوا تو ہندی کو سرکاری زبان تسلیم کرنے کے ساتھ ہی اس میں یہ گنجائش بھی رکھی گئی کہ اردو زبان بولنے والوں کو حتی الامکان تمام سہولتیں دی جائیں گی، لیکن پرانے اردو جہاد یوں کو اس سے تسلی نہیں ہوئی۔ انہیں ترقی اردو نے چٹ پٹ ایک علاقائی زبان کمیٹی بنا دی جس کے صدر ڈاکٹر ذاکر حسین ہوئے۔ ذاکر صاحب ان دنوں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے وائس چانسلر تھے۔ اراکین میں پنڈت کنزرو جیسے کچھ معزز اراکین اور پرست ہندو بھی رکھے گئے تاکہ اردو کی اس تحریک کو کوئی سیدھے مسلم فرقہ واریت نہ قرار دے دے، مانگ یہ تھی کہ اردو کو اتر پردیش کی علاقائی زبان کا اعلان کیا جائے۔“ دیکھا آپ نے ان جملوں کو! انہیں اس انداز سے ترتیب دیا گیا ہے کہ ان سے اگر ایک طرف ذاکر صاحب جیسے محب وطن اور کھرنے نینٹلسٹ کی حب الوطنی اور وطن دوستی مشتبه ہو جائے تو دوسری طرف اردو کے لیے پنڈت کنزرو اور ان جیسے دوسرے بہت سے ہندوؤں کا اخلاص مجروح ہو جائے اور اتر پردیش میں اردو کے لیے علاقائی زبان یا دوسری سرکاری زبان کی مانگ کو فرقہ واریت سمجھا جائے۔ اب اگر ان کے مذکورہ جملوں سے ہم یہ سمجھیں کہ ہمارے ترقی پسند مضمون نگار اپنے ذہنی سفر میں پیچھے کی طرف جا رہے ہیں، تو کیا ہم حق بجانب نہ ہوں گے؟

اردو کو مسلم تشخص کے مسئلے سے جوڑ کر فاضل مضمون نگار نے غالباً یہ بتانا چاہا ہے کہ اردو مسلمانوں کی زبان ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر اردو صرف مسلمانوں کی زبان ہوتی، اگرچہ ایسا ہرگز نہیں ہے، تو کیا سیکولر اور جمہوری ہندوستان میں اسے اس کا جائز حق نہیں ملنا چاہیے تھا؟ آخر مسلمان بھی تو اسی ملک کے رہنے والے ہیں، اسی جمہوریہ کے رکن اور شہری ہیں؟ ذاکر صاحب کا آزادی سے پہلے بھی یہی موقف تھا اور آزادی کے بعد بھی جب وہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے وائس چانسلر، نجم ترقی اردو کے صدر، بہار کے گورنر اور اور جمہوریہ ہند کے نائب صدر اور صدر تھے، اور یہی موقف ٹیگور اور گاندھی جی کا تھا، اور یہی موقف ہر اس شخص کا ہونا چاہیے جسے ہندوستان سے محبت ہے، جو اس ملک کو ایک دیکھنا چاہتا ہے اور جو یہ چاہتا ہے کہ یہاں کوئی کسی پر ظلم نہ کرے، خواہ اس کا دھرم اور اس کی بھاشا کچھ بھی ہو۔ ذاکر صاحب نے ۹ نومبر ۱۹۶۳ء کو جب وہ نائب صدر جمہوریہ ہند تھے، ہندی و دیا پیٹھ، بمبئی، کی سلور جوبلی کے موقع پر اس کی سربراہی کرتے ہوئے اور یہ کہتے ہوئے کہ اس نے ہندی کے پرچار کے کام کو جو بڑا کام ہے آگے بڑھایا ہے، فرمایا تھا:

پُر اس بڑے کام میں کچھ بھولیں ہو سکتی ہیں۔ ان کی اور دھیان دلاتے رہنا آؤ شیک ہے۔ ایک بات جو کبھی بھولنی نہیں چاہیے یہ ہے کہ ہندی دلش کو جوڑنے کے لیے مچنی گئی ہے توڑنے کے لیے نہیں۔ ہندی کی کسی بھاشا سے لڑائی نہیں ہے۔ یہ کسی کے مقابلے پر کھڑی نہیں کی گئی ہے۔ یہ ماتری بھاشاؤں کی ورو دھی نہیں ہے۔ ان کی پریمی ہے۔ ان کو سہا ہتا دینے والی ہے۔ ان کے خزانوں سے اپنی جھولی بھرنے کا ارمان رکھتی ہے۔ ان کا بُرا کیسے چاہ سکتی ہے دوسری بھاشاؤں کو اس کے راج بھاشا ہونے پر ڈر ہو، وہ بھول میں یہ سمجھیں کہ یہ ان کو مٹانے، ہٹانے یا گھٹانے کے لیے نکلی ہے تو ہندی کو پریم سے، سبھاؤ سے اس کو دور کرنا چاہیے۔۔۔

” (ایک) بات اور کہنا چاہتا ہوں۔ آشا ہے کہ آپ بُرا نہ مانیں گے۔ میں یہ بات اس لیے کہتا ہوں کہ آپ نے مجھے اس اوسر پر یاد کیا ہے۔ میری ماتری بھاشا ہندی نہیں ہے اردو ہے۔ میں ہندی سیکھ رہا ہوں۔۔۔ دیکھتا ہوں کہ آپ نے مجھ پر بھروسہ کیا ہے، بلا یا ہے اور میرا دل صاف ہے اس لیے یہ بات کہتا ہوں۔ وہ بات ہے ہندو اردو کا جھگڑا۔ یہ جھگڑا دلش کے بٹوارے سے پہلے کے راج نینک جھگڑوں کا دم چھلا ہے۔

اب اس کو ختم کر دینا چاہیے۔ دیش کی کوئی زبان ہندی سے اتنی نزدیک نہیں، جتنی کہ اردو ہے۔ یہ کوئی بدیشی زبان نہیں۔ ہمارے اپنے دیش کی بھاشا ہے ... پھر یہ خالی مسلمانوں ہی کی زبان نہیں ہے اور ہوتی بھی تو ایسی کیا بات تھی۔ کیا ہندوستانی مسلمانوں کو کوئی ہندوستانی نہ مان کر اچھا ہندوستانی رہ سکتا ہے لیکن یہ مسلمانوں کی زبان کیسے ہے۔ ترکھون ناتھ ہجر، جوالا پرشاد برقی، رتن ناتھ سرشار، پروفیسر رام چندر برجھوسن دتا تریہ، کشن پرشاد کول، سدرشن، کرشن چندر، راجندر سنگھ بیدی نے جس زبان کا دامن اپنی دین سے بھر دیا ہے اسے آپ خالی مسلمانوں کی زبان کیسے کہیں گے ... جس زبان میں آریہ سماج کا سارا ساہتیہ موجود ہو، جس میں عیسائی مشنریوں کے کاموں کا ڈھیر ہو وہ خالص مسلمانوں کی زبان کہلائے گی؟ نہیں! اردو ہندوستانی زبان ہے، یہیں پیدا ہوئی، یہیں بلی، یہیں بڑھی، یہیں پھلے پھولے گی اور مجھے پوری آشا ہے کہ اس کے پھلنے پھولنے میں ہندی کا کام کرنے والے ہاتھ بٹائیں گے ... آپ ایسا کریں تو بھاشا کے چمیتیر میں سارا داتا ورن بدل جائے گا۔ راشٹریہ جیون کا رنگ بدل جائے گا۔ اردو والے تو ہندی کی طرف کھنچیں گے ہی، سارے دیش میں یہ ڈر، غلط ڈر، جو لوگ دلاتے ہیں کہ ہندی اپنے راج نیتک بل سے دوسری بھاشاؤں کو نقصان پہنچا سکتی ہے، پہنچانا چاہتی ہے، دیکھئے دیکھئے مٹ جائے گا اور مل جل کر کام کرنے کی سکیڑوں راہیں کھل جائیں گی۔۔۔“

ذاکر صاحب کی اس تقریر میں ایسے کئی سپہلو ہیں جن پر ہمارے نامور ترقی پسند مضمون نگار کو غور کرنا چاہیے، اور اردو اور اردو والوں کو اپنی ”مبنی بر مصلحت“ سیاسی تاثراتی و متنریہ نگارشات کا نشانہ بنانے کے بجائے بقول ذاکر صاحب ”اچھا ہندوستانی“ بننے کی کوشش کرنا چاہیے۔ اچھا ہندوستانی بننے ہی میں ہم سب کی، پورے ملک کی بھلائی ہے۔

فضیل احمد قادری

عظیم روایتوں کے امین حضرت مولانا شاہ امان اللہ قادری پھلواری

شہر عظیم آباد پٹنہ کے مغرب میں ایک مردم خیز قصبہ ہے جسے عرف عام میں پھلواری شریف کہتے ہیں۔ مشہور ہے کہ یہ قصبہ تقریباً ایک ہزار سال سے آباد ہے۔ اسے قصبہ ناجیہ اور بنیان نجات کے نام سے بھی یاد کیا گیا ہے۔ اس قصبے میں آنے والے سب سے قدیم بزرگ مخدوم منہاج الدین راستی گیلانی (متوفی ۱۲۸۵ء) تھے۔ آپ مخدوم الملک شیخ شرف الدین احمد بکچا منیری کے مرید و خلیفہ تھے اور تکمیل باطنی اور ریاضات شاقہ کے بعد مخدوم الملک نے پھلواری لاکر آپ کو مسند ارشاد پر بٹھا یا تھا۔ آپ کی اولاد میں صدہا علماء اور صوفیاء پیدا ہوئے، قصبہ پھلواری کے قاضی کا عہدہ اٹھارہویں صدی کے اخیر تک آپ کی اولاد میں رہا۔

قصبہ پھلواری کے دوسرے اہم بزرگ مخدوم بدر الدین بدر عالم (متوفی ۱۲۷۰ء) تھے جن کی اولاد محلہ شہباز پور میں آباد ہوئی۔ مخدوم بدر عالم اپنے پیر و مرشد حضرت فیض قادریؒ کے ہمراہ بہار تشریف لائے اور ان کے ایماء پر یہاں قیام پذیر ہوئے۔ مخدوم بدر عالم اور مخدوم منہاج الدین راستی کی اولاد رشتہ ازدواج میں منسلک ہوئی۔ ان دونوں خانوادوں کے علمی و روحانی فیوض سے قصبہ پھلواری اور مضافات کو حلقے اب تک آباد ہیں۔

قصبہ پھلواری میں آباد ہونے والی تیسری اور سب سے اہم شخصیت امیر عطاء اللہ جعفری

(متوفی ۱۸۵۷ء) کی تھی، شعبین کی اولاد واحفاد اب تک رشد و ہدایت کا بازار گرم کیے ہوئے ہے۔ خانقاہ مجیب کے معمار اول اور اٹھارہویں صدی کے بہار کے مجدد و طریقت حضرت شاہ مجیب اللہ قادری (متوفی ۱۷۷۷ء) امیر حطاء اللہ جعفری کے چھوٹے صاحبزادے امیر محمد حسین کی اولاد میں تھے۔ اٹھارہویں صدی کے اس پرکشش عہد میں جب کہ ہر طرف طوائف الملوک کی پھیلی ہوئی تھی، مذہب برائے نام باقی رہ گیا تھا اور تصوف کے نام پر بے عملی کو رواج دیا جا رہا تھا، انھوں نے ایک گوشہ میں بیٹھ کر علم و عرفان کی ایک ایسی شمع روشن کی جو دھائی سو سال گزرنے کے بعد بھی اپنی تابناکی قائم رکھے ہوئے ہے۔ شاہ مجیب اللہ قادری کو اپنے بچہ بچہ نرادی بھائی خراجہ عہد الدین قلندر (۱۷۱۲-۱۷۶۵ء) سے ابتدائی تعلیم اور بیعت تھی، تصوف کی تمام تعلیمات بھی ان ہی سے مکمل کی اور حملہ سلاسل قلندریہ کے مجاز مطلق ہوئے، پھر بنارس نشریہ لے گئے اور مولانا وارث رسول نسائی سے تعلیمات ظاہری کی تکمیل کی اور اپنی مریعہ الحالی کی وجہ سے حملہ سلاسل قادریہ کے مجاز ہوئے۔

حضرت شاہ مجیب اللہ قادری نے ۱۷۳۷ء مطابق ۱۷۵۷ء میں سجادہ مجیبیہ قائم کی اور خلوت نشین ہو گئے، انھوں نے اپنی جانشینی کے لیے نہایت اہم شرائط اور قیود رکھیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

شرائط۔ ”متوفی صاحب سجادہ کے بعد جو شخص جانشین کیا جائے گا انتخاب کے وقت صلیبی اولاد کو ترجیح ہوگی، اگر صلیبی اولاد نہ ہو یا جانشینی کی اہلیت نہ رکھتی ہو تو اہل قرابت میں سے جو شرائط سجادگی پر پورا اترے اور متوفی سجادہ نشین کا مرید و خلیفہ بھی ہو منتخب ہوگا۔“

”سجادہ نشین کو عالم باعمل، جامع شریعت و طریقت، سند یافتہ فارغ التحصیل ہونا چاہیے، اگر سند یافتہ فارغ التحصیل نہ ہو تو علوم شریعت و طریقت سے اتنی واقفیت رکھے کہ اوامر و نہایں پر خود بھی کاربند ہو اور مریدوں کو بھی ہدایت کر سکے، مسائل شریعت و طریقت کا صحیح جواب فرقہ و حدیث، فقہ و اقوال سلف صالحین سے دے سکے، متقی متورع و متراض ہو، اسوہ شیوخ پر چلنے والا، معمولات پیرانہ طریقہ اذکار و اشغال و اداؤں و طائف کا مداوم ہو، خلیق ہر شخص سے بخندہ پیشانی معنے والا، تمام کام مستہ للہ استرفضائے الہی کے لیے کرنے والا ہو۔“

قیود:- ”باجامعت نماز پنجگانہ مسجد میں ادا کرے، عزت گزریں رہے، بجز شرکت جماعت و دیگر ضروریات خانقاہ اور شرکت اعراس کے علاوہ خلوت خانہ سے باہر نہ جائے، قصبہ کے اندر پیران و شیوخ کے مزارات پر فاتحہ خوانی کے واسطے اور اپنے اقربان و مہمان کے مکانات میں تہنیت و تعزیت اور بلبلوں کی عیادت کے لیے جاسکتا ہے۔“

”قصبہ سے باہر قدم نہ نکالے مگر سفر واجب کے لیے، مثلاً حج و زیارت حرمین شریفین و دیگر ضرورت داعیہ شرعیہ وغیرہ، حتیٰ الوسع امامت نہ کرے بلکہ اقتداء میں نماز ادا کرے، یہ قید محض برہنئے احتیاط و دفعاً للنفس ہے۔ کیوں کہ امام تمام مقتدیوں کی نماز کا ضامن ہوتا ہے، امام کی نماز کی صحت پر مقتدیوں کی نماز کی صحت اور اس کے فساد و کراہت پر مقتدیوں کی نماز کا فساد اور اس کی کراہت موقوف ہے اگر امام سے فرائض و واجبات یا مستحبات و سنن میں کسی قسم کی فروگزاشت ہوگئی جس کا علم غفلت کی وجہ سے امام کو نہ ہو سکا اور نماز فاسد ہوگئی، یا مکر وہ ہوگئی تو اس صورت میں تمام گناہ کا ذمہ دار امام ہی ہوتا ہے، اس لیے اہل تقویٰ عموماً امامت سے احتراز کرتے ہیں۔

”دکسی کی امانت نہ رکھے، کسی کے مقدمے میں گواہی نہ دے کسی دوسرے کے فتویٰ پر دستخط نہ کرے، کسی ذبیحہ پر گواہی نہ بنائے۔“

”اپنی شدید ضروریات میں بھی قرض نہ لے، منوکل محض ہو، جائیداد و معیشت نہ رکھنا ہو۔ اگر اوقاف کا متولی ہو تو اس کی آمدنی بحسب شرائط وقف نامہ صرف کرے تمام اوقات عبادات و طاعات میں مصروف رکھے، ان تمام قیود کے ساتھ خلق سے ملتا رہے، ان کی حاجت روائی اور مدد کے لیے ایک خاص وقت مقرر کر دے حسب استطاعت فقراء و مساکین، وار دین و عبادین کی خدمت کرے۔“

شاہ حبیب اللہ قادریؒ کے بعد آپ کے چھوٹے بھائی جناب شاہ نعمت اللہ قادریؒ (۱۸۳۷-۱۸۷۷ء) سند ارشاد پر حلوہ افزہ ہوئے۔ انھوں نے خانقاہ کو مزید روحانی و اخلاقی ترقی دی۔ آپ کے بعد آپ کے بڑے بھائی جناب شاہ ابوالحسن فردوسؒ (۱۸۶۸-۱۹۷۷ء) سجادہٴ حبیبی پر بیٹھے۔ آپ ایک عالم فقیہ اور زبردست

صاحب حال صوفی شاعر تھے۔ شاہ ابوالحسن فروریؒ کے بعد ان کے دو صاحبزادگان شاہ نور العین (۵۲-۱۸۲۱) اور شاہ علی حبیب نصرؒ (۷۸-۱۸۳۳) سجادہ نشینت پر متمکن ہوئے۔ شاہ علی حبیبؒ کے وصال پر آپ کے دو کم عمر صاحبزادگان شاہ عبدالحقؒ (۸۴-۱۸۶۶) اور شاہ عین الحقؒ (۱۱۵-۱۸۷۰) یکے بعد دیگرے سجادہ نشین ہوئے۔ شاہ عبدالحقؒ نے عین عالم جرائی میں داعی اجل کو لبیک کہا اور شاہ عین الحقؒ نے ۱۳۹ھ مطابق ۱۸۹۳ء میں ترک سجادگی کی۔

شاہ عین الحقؒ کی ترک سجادگی کے بعد با اتفاق رائے شاہ بدرالدین قادریؒ (۱۲۴-۱۸۵۲) سجادہ مجیبی پر سربراہ ہوئے۔ آپ شاہ علی حبیب کے مرید و خلیفہ اور داماد بھی تھے، لہذا شرائط سجادگی پر پورے اترے۔ مزید برآں شاہ بدرالدینؒ، امیر عطاء اللہ جعفری کے بڑے صاحبزادے امیر مظفر کی اولاد میں تھے اور سجادہ مجیبی پر بیٹھنے سے قبل اپنے آبائی سجادہ جنید پر پروردن فرور ہو چکے تھے، لہذا اب سجادہ جنید، سجادہ مجیبہ میں ضم ہو گئی اور امیر عطاء اللہ کے دونوں بیٹوں امیر مظفر اور امیر محمد حسین کے خاندانوں کا قرآن السعدین ہوا۔ شاہ بدرالدینؒ زبردست عالم دین، عظیم صوفی بزرگ اور باکمال شاعر تھے۔ انھوں نے متعدد دومی و ملی خدمات انجام دیں۔ امارت شرعیہ بہار و اریس کے اولین معماروں میں تھے اور پہلے امیر شریعت منتخب ہوئے۔ آپ نے ترکوں پر انگریزوں کے بے جا مظالم کے خلاف شمس العلماء کا خطاب انگریزی حکومت کو واپس کر دیا تھا اور اپنے کفن کے کپڑے کے لیے کھادسی کی شرط رکھی تھی۔ شاہ بدرالدین کی وفات پر آپ کے بڑے صاحبزادے شاہ محی الدین قادری (۱۲۷-۱۸۷۹) صاحب سجادہ ہوئے اور امیر شریعت ثانی کی حیثیت سے بھی آپ ہی کا انتخاب حل میں آیا۔ سجادگی سے قبل جمعیتہ العلماء ہند کے سرگرم کارکن رہے اور اس کے کئی اجلاس کی صدارت فرمائی۔ تحریک آزادی اور ملی خدمات میں ہمیشہ پیش پیش رہے۔ آپ کی رہنمائی میں ۱۳۱۷ء کے صوبائی انتخاب میں مسلم انڈی پینڈٹ پارٹی نے کامیابی حاصل کی اور کانگریس کے انکار پر حکومت بھی بنائی۔

حضرت مولانا شاہ محمد امان اللہ قادریؒ، شاہ محی الدین قادریؒ کے اکوتے صاحبزادے تھے اور والد کے بعد سجادہ مجیبی کے وارث ہوئے۔ حلم و عرفان کی جو گراں قدر روایات انھیں وراثتاً ملی تھیں اسے تادم واپس پورے آب و تاب کے ساتھ نبھاتے رہے۔

ولادت: آپ کی ولادت پھولاری شریف میں ۸ محرم ۱۳۳۱ھ مطابق ستمبر ۱۹۱۲ء کو ہوئی۔ والد ماجد

اور تین چچا کے درمیان آپ واحد اولاد ذکر تھے لہذا بڑے ناز و نعم سے پرورش ہوئی۔ والد ماجد بہت محبت فرماتے تھے اور پیار سے غازی امان اللہ کہا کرتے تھے۔

تعلیم و تعلم : ابتدائی کتا ہیں اپنے منجھلے چچا حضرت مولانا شاہ نظام الدین ^{رحمۃ اللہ علیہ} سے پڑھیں۔ اسی زمانے میں مولوی محبوب عالم مرحوم ^{رحمۃ اللہ علیہ} سے بھی کچھ دنوں تک درس لیتے رہے۔ باضابطہ تعلیم کا سلسلہ مدرسہ قدیمہ فرنگی محل میں وہاں کے صدر مدرس مولانا محمد شریف اعظمی ^{رحمۃ اللہ علیہ} سے شروع ہوا۔ زمانہ قیام فرنگی محل آپ نے مفتی محمد عتیق انصاری ^{رحمۃ اللہ علیہ} سے ایک کتاب نور الانوار پڑھی۔ اسی زمانے میں مولانا محمد شریف اعظمی صدر مدرس ہو کر جامعہ معینیہ عثمانیہ درگاہ اجیت شریف لے گئے تو اپنے ہمراہ آپ کو بھی لے گئے۔ وہاں کا مکمل پانچ برس تک زیر تعلیم رہے اور امتحانات میں شریک ہوتے رہے۔ رجب ^{۱۳۶۲ھ} مطابق جولائی ^{۱۹۴۳ء} میں فاتحہ فراغ ہوا جس میں دستار بندی ہوئی۔ سند فراغت پر اساتذہ کے علاوہ فرنگی محل کے مفتی محمد عتیق انصاری، الہ آباد کے مولانا شاہ بدافا خری اور پھلواڑی شریف سے آپ کے منجھلے چچا شاہ قمر الدین ^{رحمۃ اللہ علیہ} نے دستخط فرمائے۔ مولانا محمد شریف اعظمی نے اپنی طرف سے بھی سیدہ حدیث عنایت کی۔ فراغت کے بعد کچھ دن مزید اجیر میں قیام رہا، اس درمیان اپنے اساتذہ سے قدامت کی بعض کتا ہیں پڑھیں۔ رمضان ^{۱۳۶۲ھ} مطابق ستمبر ^{۱۹۴۳ء} میں وطن واپس آئے۔

درس و تدریس : پھلواڑی واپس آنے کے بعد آپ نے باضابطہ مدرسہ مجیبی میں درس دینا شروع کیا اور یہ سلسلہ اخیر عمر تک رہا۔ وصال سے چند سال پیشتر صرف تفسیر قرآن اور مشکوٰۃ کا درس دیتے تھے۔ بیعت و خلافت : ^{۱۳۵۸ھ} مطابق ^{۱۹۳۹ء} میں اپنے والد ماجد سے بیعت ہوئے، اور فراغت علوم ظاہری کے بعد مشق سلوک میں مشغول ہوئے۔ اور جملہ مرویات حدیث اور سلاسل طریقت کی سند و اجازت پائی۔ ۲۲ جمادی الآخر ^{۱۳۶۲ھ} مطابق ۲۲ اپریل ^{۱۹۴۱ء} کو والد ماجد کی وفات کے بعد سریر آرائے سجادہ مجیبی ہوئے۔ چوں کہ والد ماجد سے آپ کی باطنی تعلیم پوری نہ ہو سکی تھی لہذا سجادہ مشیت پر ممکن ہونے کے بعد اپنے منجھلے چچا شاہ قمر الدین ^{رحمۃ اللہ علیہ} کی زیر تربیت تکمیل باطن کی۔

شادی اور اولاد : آپ کی شادی آپ کے منجھلے چچا شاہ نظام الدین کی بڑی صاحبزادی سے ہوئی، ان سے پانچ صاحبزادگان تہذیب دیدہ دل حضرت مولانا شاہ رضوان اللہ قادری زیب سجادہ مجیبی، شامین اللہ شاہ سعد اللہ شاہ فتح اللہ اور شاہ وجہ اللہ ہیں ایک صاحبزادی زوجہ ڈاکٹر نسیم احمد صاحب ہیں۔ ان

کے علاوہ ایک اور صاحبزادی پیدا ہوئی تھیں جو چند ماہ بعد فوت کر گئیں۔

حج اور سفر امریکہ: ۱۹۷۹ء سے ۱۹۸۱ء تک آپ چار بار حج بیت اللہ اور زیارت حرمین شریفین سے مشرف ہوئے، اخیر حج کے موقع پر بغداد اور کربلائے معلیٰ کا بھی ارادہ تھا مگر چند ناگزیر حالات کے پیش نظر عراق کا سفر نہ ہو سکا۔ اکتوبر ۱۹۸۲ء میں بغرض علاج امریکہ تشریف لے گئے جہاں شکاگو کے نار تھو لیٹرن یونیورسٹی ہسپتال میں زیر علاج رہے۔ مثنیٰ گن میں بھی دس بارہ دن قیام رہا، نیویارک بھی تشریف لے گئے اور واپسی میں لندن میں بھی چند روز قیام رہا۔

علمی ذوق: شاہ امان اللہ خاں رحمہ اللہ نے زبردست قوت حافظہ عنایت فرمایا تھا اور مطالعے کا شوق عظیم مدیعت کیا تھا۔ آپ نے انگریزی از خود سیکھی تھی اور قدیم و جدید مذہبی، ثقافتی اور ادبی کتابوں کا وسیع تر مطالعہ فرمایا تھا۔ جدید کتابیں جو بازار میں آتیں وہ آپ منگوا کر مطالعہ فرماتے۔ بسا اوقات کتابوں کے شائع ہونے کے اعلان نامے پر ہی ناشر یا کتب فروشوں کو آڑ کر دیا کرتے تھے۔ نواب احمد سعید خاں چھتاری مرحوم کی خود نوشت یاد ایام کی چند قسطیں جب کسی رسالے میں پڑھیں تو خیال ہوا کہ پوری کتاب پڑھی جائے، مختلف کتب فروشوں سے رابطہ قائم کرنے پر بھی جب یہ کتاب سنہیں ملی تو بلا واسطہ نواب صاحب مرحوم کو تحریر فرمایا۔ انھوں نے ایک جلد آپ کی خدمت میں بھیجی۔ صباح الدین عبدالرحمن صاحب کی کتاب بزم صوفیہ میں مخدوم جلال الدین جہانیاں جہاں گشت کے لفظوں میں سراج الہدایہ کے قلمی نسخے کا ذکر تھا، یہ کتاب اس وقت تک شائع نہیں ہوئی تھی۔ آپ نے خاص طور پر نقل کروا کے اپنے لیے منگوا یا۔^۱ نوبل انعام یافتہ لونی پاسٹرنگ کی کتاب ڈاکٹر زباگو کا اردو ترجمہ کراچی سے شائع ہوا تو یہ کتاب کراچی سے منگوا کر پڑھی۔

آپ نے سجادہ مجیدی کے دیگر مشاغل کی وجہ سے کوئی باضابطہ تصنیف نہیں چھوڑی۔ آپ کی علمی یادگاروں میں عربی زبان میں وسط شعبان کا ایک نہایت ہی فصیح و بلیغ خطبہ جمع ہے، اس کے علاوہ چند مضامین ہیں جو وقتاً فوقتاً خانقاہ مجیبہ کے ماہنامہ المجیب میں شائع ہوتے رہے ہیں، بعض کے عنوانات یہ ہیں:

۱۔ اخلاص نیت، مطبوعہ مارچ ۱۹۷۶ء

۲۔ حج مطبوعہ جون ۱۹۷۶ء

- ۳۔ حضرت شاہ قیص، عظیم قادری مطبوعہ دسمبر ۱۹۹۰ء
- ۴۔ حضرت امام حسین علیہ السلام، مطبوعہ جولائی ۱۹۹۱ء
- ۵۔ سرکارِ دو عالم کی زندگی۔ بغت سے پہلے، مطبوعہ اگست ۱۹۹۱ء
- ۶۔ فضائل و مسائل قربانی، مطبوعہ مئی ۱۹۹۳ء
- ۷۔ صحابہ کا احترام رسولؐ، مطبوعہ جولائی ۱۹۹۴ء

مفہامین کے طبع ہونے کی تاریخوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ تصنیف کا شوق کافی تھا اور ممکن تھا کہ یہ سلسلہ دراز ہوتا مگر دیگر مشغولیات اور خرابی صحت ہمیشہ مانع ہوتے رہے، مگر باوجود خرابی صحت کے مطالعے کا سلسلہ کبھی منقطع نہیں ہوا۔

وسعت نظر: شاہ امان اللہ قادریؒ کی مذہبی فکر خفاقی کی جستجو اور فقہی تحقیق کی کھڑی میں نپ کر پختہ ہوئی تھی۔ آپ نے مذہب اور سیاست کے بنیادی مسائل پر کافی بلخ نظری سے غور فرمایا تھا۔ مذہب کے معاملات اور فکری کش مکشوں میں دُخ دِ ما صنفی دِ ع ما کد م کے فائل تھے، کبھی تنازع فیہ مسئلوں میں نہیں الجھتے، ہر اچھی اور بصیرت افروز تحریک کو خوش آمدید کہتے۔ ہر مذہب اور مکتبہ فکر کے لوگ بلا روک و ٹوک خانقاہ میں آتے اور خدمتِ مقدسہ میں باریاب ہوتے۔ ۱۹۶۲ء میں روس کا ایک ثقافتی وفد بہار کے دورے پر آیا۔ میربان وفد کے ایک رکن نے خانقاہ میں آکر حضرت سے یہ اجازت چاہی کہ روسی مہمانان یہاں بھی آنا چاہتے ہیں، آپ نے نہ صرف یہ کہ بخندہ پیشانی اس کی اجازت مرحمت فرمائی بلکہ ایک پُر تکلف دعوت کا بھی اہتمام فرمایا جس میں ایک سو مہمانوں نے کھانا کھایا۔

خلوت نشینی کے باوجود شاہ امان اللہ قادریؒ زمانہٴ حال کے جدید تقاضوں سے کما حقہ واقف تھے اور تعلیم سے لے کر رشتہ ازدواج کے معاملات تک میں ان تقاضوں کا پورا پورا خیال فرماتے تھے۔ پھلپاری شریف میں جب تعلیم نسواں کی تحریک ہوئی تو آپ نے ملت نگر لس اسکول کا سنگ بنیاد رکھ دیا ایک عزیز نے اعلیٰ تعلیم کے لیے انگلینڈ جانے کا ارادہ ظاہر کیا اور دعا کی درخواست کی تو آپ نے جواب میں تحریر فرمایا:

”میری دلی خواہش ہے کہ تم اعلیٰ تعلیم کے لیے ولایت جاؤ اور صمیم قلب سے دلو ہے

کہ اللہ تعالیٰ تمہیں اپنے ارادے میں کامیاب کرے۔“

تم شوق سے کالج میں پڑھو، پارک میں کھو لو
جائزہ کے خباہتوں پہ اڑو، عرش پہ کھو لو
پراپک سخی بندہ عاجز کی رہے یا د
اللہ کو اور اپنی حقیقت کو نہ کھو لو

سیاسی طور پر چوں کہ آپ کے خاندان کا پرانا تعلق جمعیۃ العلماء اور امارت شرعیہ سے رہا ہے لہذا کانگریس کی طرف جھکاؤ تھا، تاہم تمام سیاسی لیڈران خاندان میں آئے اور خدمت میں بار بار ہونے والے ۱۹۸۵ء کے اسمبلی الیکشن کے موقع پر فردری کے مہینے میں رافتم المحروف کی موجودگی میں ایک صاحب آئے اور دعا کی درخواست کی کہ مجھے ٹکٹ مل جائے۔ آپ نے فرمایا کہ ”آپ تو سن رسیدہ ہیں“ اور رافتم المحروف کی طرف اشارہ کر کے فرمایا ”راجو گاندھی چاہتے ہیں نوجوانوں کو“ یہ سفر امریکہ سے واپسی پر جب لندن میں چند روز قیام رہا تو آپ نے خاص طور پر بکننگھم پولیس دیکھا، واٹرلو اور ہائیڈ پارک تشریف لے گئے، اپنے رفیق سفر سے فرمایا ”ہائیڈ پارک ضرور چلو وہاں سیاسی تقریریں ہوتی ہیں“

لہذا ذات آپ کی ہائیں بڑی بصیرت افروز ہوئیں، سفر امریکہ کے دوران اتوم متحدہ دیکھنے تشریف لے گئے، وہاں کی آرٹ گیلری میں ہیر و شیا پر بمباری کے اثرات تھا ویسے ذریعہ دکھائے گئے ہیں کسی تصویر میں ایک عورت بچے کو دودھ پلا رہی ہے اور ہم کے اثر سے شل ہو چکی ہے، کسی تصویر میں تو بے پروائی پتھر بن چلی ہے، وغیرہ وغیرہ۔ آپ نے دیکھنے دیکھتے فرمایا، ”سائنس کی ایک ترقی یہ بھی ہے“ اس وقت سیکورٹی کونسل کا اجلاس نہیں ہو رہا تھا اور ہال خالی پڑا تھا، آپ ایک کرسی پر بیٹھ گئے اور فرمایا ”جانتے ہو اس جگہ بیٹھ کر اتوم عالم کے ساتھ بڑی بڑی نا انصافیاں کی گئی ہیں“

شخصیت : شاہ امان اللہ قادریؒ کی شخصیت بڑی دلآویز اور جاذب نظر تھی۔ کھلتا ہوا قد، سفید شفا رنگ، نورانی چہرہ، بڑی بڑی روشن آنکھیں اور ان آنکھوں میں ایسا اثر کہ جس کی طرف نظر اٹھا کر دیکھ لیتے اس کی زندگی سے معصیت کے سونے خشک ہو جاتے۔ آپ کی شخصیت میں درویشی اور حبشید کی دلکش امتزاج تھا۔ جب سجادہ مجیبی کے خاص لباس ”لاج جعفری“ دستار نظامی، قادری کرتا، درگلے میں پٹکا ڈالے آپ خلوت مجیبی سے لگتے تو ایسا لگتا کہ خیاط انزل نے یہ لباس خاص آپ کے جسم مبارک کے لیے تیار کیا تھا۔ جامہ زیبی کی ایسی مثال موجودہ زمانے میں دیکھنے کو نہیں ملتی تھی جب آپ چلتے تو ایسا

لگتا کہ ایک پیکر نوری متحرک ہے اور زبان پر بے ساختہ ماہذا البشیر ان هذا الملك کریم۔ دیہ انسان نہیں ہے یہ تو کوئی بزرگ فرشتہ ہے) کا ورد ہونے لگتا تھا۔ آپ کے پاس بیٹھنے سے طبیعت میں ایک خاص الشراح ہوتی۔ باتیں آہستہ آہستہ بڑی نرمی سے کرتے اور ایک خاص بسم زیر لب کا منظر سامنے رہتا۔ کبھی کسی بات پر خوش ہوتے تو بے ساختہ ہلکا سا قہقہہ لگا دیتے۔ آپ بڑے روشن ضمیر تھے۔ ستر احوال ہمیشہ محفوظ رکھتے۔ غرض آپ کی ایک ایسی مثالی شخصیت تھی اور اس میں ایک ایسا بانگین تھا جس کے بیان کے لیے ہماری زبان تہی دامن ہے۔

گو مصور صورت آں دل ستاں خواہد کشید

لیک حیرانم کہ نازش را چہاں خواہد کشید

اخلاق : آپ کا اخلاق بہت وسیع تھا جس سے قرن اولی کے مسلمانوں کی یاد تازہ ہو جاتی تھی، عزیز واقارب، احباب، عقیدت مندوں اور ارادت مندوں کی خوشی سے خوش اور ان کی ذرا سی تکلیف سے بے چین ہو جاتے تھے اور غایت شغف و ملائمت سے دلجوئی فرمانے لگتے۔ پٹنہ اور بیرون پٹنہ تقارب میں شرکت یا عبادت و تعزیت کے لیے ہمیشہ اپنے بڑے صاحبزادے قبلہ دیدہ و دل حضرت مولانا شاہ رضوان اللہ صاحب مدظلہ العالی زین سجادہ مجیب کو اپنی نیابت کے لیے بھیجا کرتے تھے۔ بیماروں کی بار بار مزاج پرسی فرمانے حتیٰ کہ آپ کی محبت و مرحمت سے ہی مرض جاتا رہا۔

منزل محض ہونے کے باوجود داد و دہش میں آپ بیرونی رکھتے تھے، کبھی کوئی سوالی تہی دست نہیں لوٹتا، حتیٰ الوسع اس کی دلجوئی اور مدد فرماتے۔ ایک بار ایک شخص حاضر ہوا اور خدمت میں عرض کیا کہ برسات کا زمانہ قریب ہے اور میرا بچھوس کا مکان ہے، بارش سے کافی پریشانی ہوتی ہے اور میں ایک غریب آدمی ہوں۔ آپ نے فوراً ہاتھ بڑھا کر کچھ دیتے ہوئے فرمایا، ”یہ ایک ہزار ہے کام شروع کرو اور ضرورت ہو تو پھر شایگو۔“ ایک بار آپ کے ایک پیروں نے جو ہمیشہ تمام اعلاس میں پھولاری آتے تھے، تنگی کی وجہ سے ایک بار کسی عرس میں شرکت نہ کر سکے تو آپ نے دوسرے عرس کے موقع پر ایک سو روپے بذریعہ منی آرڈر انھیں بھیجا کہ یہ زائد راہ ہے آپ ربیع الاول کے عرس میں ضرور شرکت کیجیے۔ ایک طالب علم نے کچھ ندر پیش کیا تو آپ نے فرمایا کہ ”تم ابھی طالب علم ہو نہ رکی زحمت نہ کیا کرو، تمہاری محبت کافی ہے۔“

آپ کی خدمت میں روزانہ درجنوں خطوط آتے اور آپ تقریباً تمام خطوط کے جوابات خاص دست مبارک سے لکھتے۔ آپ کے خطوط مختصر ضرور ہوتے مگر جامع جو مکتوب الہی کی طمانیت کے لیے کافی ہوتا۔ ایک بار علی گڑھ سے ایک طویل عرصے کے بعد راقم الحروف نے ایک عریفہ خدمت مقدسہ میں روانہ کیا، حضرت نے فوراً جواب میں تحریر فرمایا:

عزیزم نور چشم اسلام ودعاء خیر!!

آج تمہارا خط ملا۔ تمہاری محبت اور ارتباط قلبی سے مسرت ہوئی۔

اللہ تعالیٰ تمہیں حیات و اقبال اور علم نافع عطا کرے۔ آمین

اگر مولانا عبدالشاہد خاں صاحب شیروانی (آزاد لائبریری) سے ملاقات ہوتو ان کو میرا سلام کہہ دو گے۔^{۳۹}

معاصر علماء مشائخ، دانشوران اور سیاسی رہنماؤں سے آپ کے تعلقات نہایت تنگنہ تھے۔

اور اس کی اولین وجہ آپ کی دلآویز شخصیت اور مرئیاں مریخ طبیعت تھی۔ پٹنہ اور بہار کے

معاصر سماج دان برابر آپ سے ملاقات کے لیے تشریف لاتے۔ بیرون صوبہ ردولی اور کاکوری کے

خانوادوں سے آپ کے دیرینہ مراسم تھے۔ اجیر میں تو آپ نے تعلیم ہی پائی تھی۔ اجیر کے صاحبزادہ

سید فائق محمد آپ سے مجاز بھی تھے۔ حضرت مولانا ابوالحسن علی ندوی، خواجہ حسن ثانی نظامی، حکیم

عبدالحمید، سید صباح الدین عبدالرحمن^{۴۰} اور پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی جب کبھی پٹنہ تشریف لاتے

تو پھلوری آکر آپ سے ضرور ملتے تھے۔ حضرت بھی ان لوگوں سے اپنے مراسم بڑی خوش اسلوبی سے

نہا ہتے رہے اور برابر نامہ و پیام کا سلسلہ بھی قائم رہا۔ پروفیسر اختر امام مقیم سری لنکا حضرت کے

قربت مند بھی ہیں وہ برابر اپنے سفر کی روداد اور علمی کارناموں کے سلسلے میں طویل خطوط لکھتے جواب علم

کی دلچسپی کے لیے حضرت ماہنامہ المجیب میں شائع بھی کرا دیا کرتے تھے۔^{۴۱} ایک بار شاہ قائم ننبیل دانا

پورہ نے خط کے ذریعہ حضرت سے دریافت فرمایا کہ آپ مجاز عراق کب جاتے ہیں، حضرت نے جواب

میں فارسی کا یہ شعر لکھ کر بھیج دیا۔

میچ کسے بخوابشتن رہ نمبر دسوئے او

بلکہ بیائے آورد ہر کہ رود بکوئے او

اور فرمائش کی کہ اس زمین میں آپ بھی فکرِ سخن فرمائیں۔ چنانچہ حضرت قتیل نے اس کی تعمیل میں ایک غزل کہی اور حضرت کی خدمت میں ارسال فرمایا۔ ناظرین کی دلچسپی کے لیے پوری غزل نقل کی جا رہی ہے

دامن دل بجا کشد گیسوئے مشکبوئے او قبلہ ماست سوئے او، کعبہ ماست کوئے او
اے زجبابِ خویشیتن، جلوہء لم یزل حیاں چہرہء جاں گرفت جا، زیر نقاب روئے او
گنجِ خفی، مگر حیاں، کنزِ جلی مگر نہاں قفلِ کلیدِ دو جہاں، رشکِ گفتگوئے او
جان تمام کمناات، روحِ جمیع کا مناات دل نبود حجر شود، نیست گر آرزوئے او
ہمہ از دست شان او اے ہمہ از دستِ منظرش در ہمہ لالہ رنگ او، در ہمہ دردِ بونئے او
نختِ قدومِ دو جہاں، زیرِ نظامِ کمناات صبحِ ازل ز روئے او شامِ اہد ز موئے او

حسرتِ دلِ قتیلِ ایں آرزوئے ام شود ہیں

جاں ز تنم شود جدا، پیش او، ردِ بونئے او

علاقت اور وصال : وصال سے چند سال پیش آپ ہائی بلڈ پریشر اور قلب کی تکلیف میں مبتلا تھے۔

پینے کے ڈاکٹروں سے علاج معالجہ ہوتا رہا اور کبھی کبھی افاتم بھی ہو جاتا تھا مگر مرض نے جب شدت اختیار کی تو ڈاکٹروں کے مشورے پر آپ بغرض علاج ۸ اکتوبر ۱۹۸۳ء کو امریکہ تشریف لے گئے۔ پہلے شکاگو کے مرسی میڈیکل سینٹر میں

ENGEOPHRY

میں ماہرینِ قلب نے آپ کے قلب میں A.V. SEQUENTIAL PACE-MAKER لگایا۔ امریکہ دراصل

کے لیے گئے تھے مگر یہ ممکن نہ ہو سکا کیوں کہ ایک سے کام نہیں

BI-PASS SURGERY

چلتا، کئی کرنی پڑتی جسے شاید برواشت نہ کر پائے۔ شکاگو سے تبدیلی آب و ہوا کے لیے مشی کن گئے اور پھر نیویارک بھی تشریف لے گئے، دایسی لندن کے راستے سے ہوئی، یہاں بھی کئی دن قیام رہا۔

۲۷ نومبر ۱۹۸۳ء کو وطن دایسی ہوئی۔ اس کے بعد کچھ دن انا قہ رہا۔ وصال سے چند ماہ پہلے سے پھر

تکلیف شروع ہوئی، علاج چلتا رہا۔ ۱۶ مئی ۱۹۸۵ء کو تکلیف بڑھنے سے پینے کے اندر اگاندھی

انسٹیٹیوٹ آف کارڈیولوجی میں داخل کیے گئے۔ ۱۸ مئی ۱۹۸۵ء کو شب میں ارنج کمرہ ۳ منٹ

پر شاہبا ز روحِ اعلیٰ حیاتین کی طرف پرواز کر گیا۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ مادہ تاریخ

حادثہ امان اللہ امان المستبحرین ہے

یہ مختصر سا خاکہ ہے ایک ایسی ذات تقدس مآب کی مثالی زندگی کا جسے اللہ تعالیٰ نے دیدہ و دل کی بے پناہ صلاحیتوں سے نوازا تھا، جو نرم دم گفتگوادر گرم دم جستجو کا ایک عظیم نمونہ، اسلاف کا صحیح پیرو اور قابل صد افتخار جانشین تھا، جس کے متعلق اس کے ایک استاد نے فرمایا تھا کہ روز حشر حضور باری تعالیٰ میں اس شاگرد پر فخر کروں گا۔ جس کی بائیس دلوں کو برآمدینی تھیں، جس نے ہزاروں حکم کردہ سبیل کو صراطِ مستقیم دکھایا اور جس کی یاد اس کے والہندگان دامن تربیت کے لیے متاعِ حیات ہے۔

یک چند ز خود ترا جدا دانستم
چندے ہم خویشتن ترا دانستم
از نعمت شیخ رفته رفته آفر
بندہ بندہ خدا خدا دانستم

حوالے

۱۔ کہا جاتا ہے کہ قدیم زمانے میں یہاں راجہ اشوک کا نادر روزگار باغ تھا اور راجہ کی پھلوری کے نام سے مشہور تھا۔ امتداد زمانہ سے وہ باغ ختم ہو گیا اور انسانی آبادی کا دور شروع ہوا۔ سب سے پہلے سنیاسی فقراء، پھر سراوک اور جین مت کے بھاری سپنے لگے۔ سب سے اخیر میں سناٹن دھرم کے فقراء آباد ہوئے۔ ہندو فقراء نے علم نجوم کے ذریعہ آگاہی دی تھی کہ اس سرزمین پر مسلمان علماء و صوفیاء آباد ہوں گے۔ آثارات پھلوری شریف، الحکیم سید محمد شعیب، ٹیپہ ۱۹۵۱ء، ص ۲۶۔

۲۔ خالقاہ مجیبہ پھلوری شریف کے بانی حضرت شاہ مجیب اللہ قادریؒ (۱۷۶۸-۱۷۷۷ء) کے استاد مولانا مارث رسول ناما رسی کوتونی ۱۷۵۳ء اس قصبہ کو خلیفہ محبت سے کہ بیان کے محبوب شاگرد کا مولود و مسکن تھا، وہ بھاری پھلوری، اور قصبہ ناجیہ فرمایا کرتے تھے۔ تذکرۃ الکرام از شاہ ابوالحیات قادری مطبع انوار محمدی کھنڑ، ص ۸۸۔ آثارات پھلوری شریف، ص ۲

۳۔ مخدوم الملک بہاری شیخ شرف الدین احمد یحییٰ منیری نے اس قصبہ کو بتان نہایت کے نام سے یاد کیا تھا۔ مشہور ہے کہ رسول اگر تم نے اکثر اصحاب کا ملین بھلواری کو خواب میں یہ بشارت دی تھی کہ ایک عالم متبر اور ایک درویش کامل ہمیشہ اس قصبہ میں رہے گا۔ تذکرۃ الکرام، ص ۶۹-۷۰، آثار رات بھلواری شریف، ص ۲۔

۴۔ مخدوم منہاج الدین راستی حرمہ تک گیا کے ناگر جی اور بار بار پہاڑوں پر چلے کٹھ رہے۔ تذکرۃ الکرام ص ۶۱۳؛ آثار رات بھلواری شریف، ص ۴۔

۵۔ ایضاً۔

۶۔ ایضاً، ص ۸، فیض قادری سادہ حورہ پنجاب کے رہنے والے تھے اور ۱۶ ویں صدی کے مشہور قادری بزرگ تھے۔ آپ کا انتقال بنگال میں ہوا۔ نعلش پنجاب لائی گئی اور راستے میں بہار شریف میں رکھی گئی۔ بنگال جاتے ہوئے انھوں نے مخدوم بدر عالم کو بہار میں قیام کا مشورہ دیا تھا۔ تفصیلی حالات کے لیے ملاحظہ ہو اخبار الاخیار از شیخ عبدالحق محدث دہلوی، ص ۴۵-۴۶۔

۷۔ آثار رات بھلواری شریف، ص ۱۶

۸۔ حضرت امیر عطاء اللہ جعفری، حضرت شیخ نور الدین ملک یار پراں (متوفی ۶۱۳۹ھ) کی بیٹی کی اولاد تھے۔ ملک یار پراں عہد سلطان غیاث الدین بلبن کے بزرگ تھے۔ حالات کے لیے ملاحظہ ہو اخبار الاخیار دہلی، ص ۸۴-۸۳۔ امیر عطاء اللہ کے والد شاہ سعد اللہ دہلی سے بھلواری آکر آباد ہوئے۔ بعض تذکرہ نگاروں نے امیر عطاء اللہ کو شیر شاہ اور ہمالیوں کا وزیر لکھا ہے، ملاحظہ ہو احوال امیر عطاء اللہ خطوطہ خدا بخش اور نیشنل پبلک لائبریری نمبر ۲۲؛ خدا بخش اور نیشنل پبلک لائبریری کے فوٹو البم نمبر ۲۲ میں امیر عطاء اللہ کی ایک قلمی تصویر ہے جس کے نیچے "امیر عطاء اللہ جعفری زنبی وزیر اعظم ہلال بادشاہ" تحریر ہے لیکن انغان اور مغل عہد کے کسی معاہدے کے تذکرے میں امیر عطاء اللہ کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ ممکن ہے انھیں کوئی منصب ملا ہو کیوں کہ شیر شاہ کے وزیر گوان کا قربت مند بتایا جاتا ہے۔ احوال امیر عطاء اللہ، ورق ۱۶ الف؛ آثار رات بھلواری شریف، ص ۳۰-۲۹

۹۔ خواجہ عہد الدین قلندر اور مولانا وارث رسول نہا بنا رسی کے علاوہ شاہ مجیب اللہ قادری کو خواجہ محمد سلطان خلیفہ شیخ آدم بنوری سے نقشبندیہ مجددیہ اور خواجہ معزا الدین کر جوی سے جو شاہ پیر محمد سلونوسی کے خلیفہ تھے چشتیہ سلسلہ کی اجازت و خلافت تھی۔ اس کے علاوہ دوسرے بزرگان و

وشیوخ سے تصوف کے تقریباً تمام سلاسل آپ کو پہنچے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو آٹا رات پھلوری شریف ص ۵۳-۱۲۳۔

۱۱۔ غم پر ملال از حکیم سید محمد شعیب، پٹنہ ۱۳۴۳ھ، ص ۷۵ ا

۱۲۔ سید سلیمان ندوی نے امیر شریعت ثانی اور صاحب سجادہ مجیبی شاہ محی الدین قادری (متوفی ۱۱۸۷ھ) کی وفات پر تعزیت کرتے ہوئے لکھا تھا: ”خالقاہ مجیبیہ میں ظاہر و باطن اور علم و عمل دونوں کے سرچشمے ہیں۔ شروع سے اس کے سجادہ نشین شریعت و طریقت دونوں کے جامع رہے ہیں یعنی ہر صاحب سجادہ صوفی و صافی ہونے کے ساتھ عالم دین بھی ہوتے آئے ہیں۔ دستارِ فضیلت اور خرقہ مشیخت دونوں یہاں ایک جسم پر آراستہ ہیں“ یاد رکھنا! کراچی ۱۹۵۵ء، ص ۳۹۳۔

۱۳۔ ان ہی شرائط اور پابندیوں کی وجہ سے حکومت نے سجادہ نشینان خالقاہ مجیبیہ کو عدالت کی حاضری سے مستثنیٰ قرار دیا ہے، ان حالات پھلوری شریف، ص ۴۴۴۔

۱۴۔ ایضاً، ص ۴۴۴-۴۴۳

۱۵۔ شاہ نعمت اللہ قادریؒ کے ملفوظات شیخ طالب علی نے جمع کئے تھے، اس کا قلمی نسخہ کتب خانہ مجیبیہ میں موجود ہے۔ اس کے علاوہ آپ کے چوتھے صاحبزادے شاہ ابوالحیات قادری (متوفی ۱۸۸۶ء) نے آپ کے حالات میں تذکرۃ اکرام لکھی ہے جس میں ضمناً دوسرے بزرگان کا بھی ذکر ہے۔ اس کے قلمی نسخے خدائے بخش اور نبیل بیگ لاہوری (نمبشہ) اور ایٹیا ملک سوسائٹی کلکتہ، کمران گلشن نمبشہ) میں موجود ہیں۔ اسٹوری نے پرشین لطیف جلد ۱، حصہ ۲ میں ص ۱۰۴ پر اس کتاب کا ذکر کیا ہے۔ بہت قبل مطبع انوار محمدی لکھنؤ سے طبع بھی ہو چکی ہے۔ پٹنہ سے اس کے کچھ حصوں کا اردو ترجمہ بھی شائع ہوا تھا۔ مگر یہ نسخے بھی اب نایاب ہیں۔

۱۶۔ حضرت شاہ ابوالحسن فرد کا ضخیم فارسی دیوان ۱۳۳۱ھ میں مطبع انتظامی کانپور سے شائع ہو چکا ہے آپ کے عہد میننت میں بانی تحریک مجاہدین سید احمد شہید بریلویؒ، شاہ اسماعیل شہیدؒ، اور مولانا عبدالحی خالقاہ جن تشریف لائے تھے اور غلوت مجیبی میں پہلے دن شاہ اسماعیل اور مولانا عبدالحی نے مناظرہ کیا۔ جب یہ بات سید احمد شہیدؒ کو معلوم ہوئی تو انھوں نے فرمایا کہ دو وہ لوگ ولی اللہ ہیں ان سے بحث نہیں کرنی چاہیے، اور دوسرے دن سید احمد شہیدؒ بذات خود تشریف لائے مگر دونوں بزرگوں

میں کیا باتیں ہوئیں یہ نہ معلوم ہو سکا، حیات فرد از حکیم سید محمد شعیب، مطبوعہ ہمارا دیوان فرد
جلد ۲، سید احمد شہید کی ملاقات کے لیے ملاحظہ ہو حیات فرد، ص ۴۹-۴۸۔

۱۶ شاہ علی حبیب نصر منجر عالم، مرتاض صوفی اور خوشگو شاعر تھے۔ آپ نے کئی تصنیفات یادگار
چھوڑی ہیں جن میں اسوۂ حسنہ در رد تفصیلیہ مطبوعہ مطبع محمدی، پٹنہ، ۱۳۹۲ھ اور دیوان نصر
مطبوعہ مطبع انوار محمدی لکھنؤ ۱۳۹۷ھ مشہور ہیں۔

۱۷ شاہ عین الحق کے استاد مولوی حکیم علی نعمت مند بہاؤ شاہ مقلد تھے اور ان کے افکار کا زبردست اثر
شاہ عین الحق پر ہوا۔ ترک سجادگی کے بعد اپنی سسرال موضع حکیم آباد گھاگمٹہ، ضلع جھپڑہ میں بقیہ
زندگی گزار دی۔ آثارات پھلواڑی شریف، ص ۸۲۔

۱۸ سجادۂ جنید یہ مخدوم شمس الدین جنید ثانی (۱۶۶۱-۱۵۹۸ء) سے منسوب ہے۔ شمس الدین جنید ثانی،
محمد اسلمیل بن امیر مظفر بن امیر عطاء اللہ جعفری کی اولاد میں تھے۔ اپنے عہد کے متاز اور صاحب نسبت اولیہ
بزرگ تھے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو آثارات پھلواڑی شریف، ص ۵۳-۴۶۔

۱۹ آثارات پھلواڑی شریف، ص ۹۴، غم پر ملال، ص ۵۳۔ ۵۰ غم پر ملال حکیم سید محمد شعیب نے شاہ
بدر الدین کی آخری حالات اور وفات کے حالات میں لکھی ہے۔

۲۰ شاہ محی الدین کے حالات کے لیے ملاحظہ ہو محی الملتہ والحدین، مرتبہ عون احمد قادری، پٹنہ ۱۹۸۳ء،
آثارات پھلواڑی شریف، ص ۱۰۱-۹۸۔

۲۱ آپ کی نانیمال، المعجز شریف ضلع گیا ہے۔ آپ کے نانا قاضی سید تبارک حسین قادری حضرت شیخ عبدالقادر
جیلانیؒ کی اولاد میں تھے، المعجز شریف کا یہ بڑا حکیم خاوندہ ہے۔

۲۲ شاہ نظام الدین موجودہ دور کے بزرگ ہستیوں میں تھے۔ آپ کا دھماکا ۱۹۸۶ء میں ہوا۔

۲۳ مولوی محبوب عالم (د ۱۹۸۲ء) نہایت نوال، بہار شریف ضلع ناندہ کے رہنے والے تھے۔ بارہ برس کی عمر
میں مدرسہ مجیبی میں تعلیم کی غرض سے آئے اور فراغت کے بعد تاحرر یہیں درس و تدریس میں مشغول
رہے۔

۲۴ مولانا محمد شریف اعظم گڑھ کے رہنے والے تھے اور حکیم برکات احمد ٹوکنی کے ارشد تلامذہ میں تھے۔
۱۹۵۱ء میں لکھنؤ میں انتقال ہوا۔

۳۵ مفتی محمد عتیق انصاری (دم ۱۹۸۶ء)، علمائے فرنگی محل کے اخیر یادگار تھے۔ تفسیر سورہ فاتحہ ان کی مشہور تصنیف ہے۔

۳۶ امیر شریعت ثالث بہار و اڑیسہ، وفات ۱۹۵۶ء

۳۷ شاہ قمر الدین کو آپ سے خایت درجہ کی محبت تھی اور آپ کو شاہ قمر الدین سے ایک خاص لگاؤ تھا۔ ان کے انتقال پر نہایت رنج و غم کے ساتھ تحریر فرماتے ہیں، ”منجملے آبا رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی رحمت کی چادر میرے سر سے اٹھالی، مکتوب بنام شاہ فضل احمد قادری درمہنگوی۔“

۳۸ صاحب الدین عبدالرحمن آہ حضرت مولانا شاہ امان اللہ کچھلواروی، معارف جلد ۱۳۵ شمارہ ۶ جون ۱۹۸۵ء، ص ۶۸-۶۹۔

۳۹ میزبان رکن بہار کے مشہور سماجی کارکن کاھر ٹیڈ نقی رحیم صاحب تھے، موصوف نے یہ واقعہ اقم الحرف سے بیان فرمایا۔

۴۰ متوسلین میں سے ایک صاحب نے اپنے بیٹے کی شادی کے سلسلے میں آپ کی خدمت میں لکھا کہ ”شادی کے لیے کمی رشتے ہیں اور یہ تقریب جلد ہی انجام دینی ہے۔ اس پر آپ نے جواب میں تحریر فرمایا، ”فی زمانہ شادیاں لڑکوں کی پسند سے ہوتی ہیں، آپ نور چشم سلطہ سے خط لکھ کر پہلے دریافت کریں۔“ مکتوب نوشتہ ۲۰ فروری ۱۹۸۶ء۔

۴۱ مکتوب، نوشتہ ۲۵ اکتوبر ۱۹۸۶ء

۴۲ پٹنہ کے سابق ممبر پارلیمنٹ کیونسٹ پارٹی کے رام ادنا رشا ستری برابر آپ کی خدمت میں حاضر ہوتے تھے۔ آپ انھیں اپنا دوست کہتے تھے۔ ملاحظہ ہو قومی آواز، پٹنہ، ۱۸ مئی ۱۹۸۵ء، ص ۶۔

۴۳ یہ عجیب اتفاق ہے کہ اس علاقے سے جہاں سے مذکورہ شخص مکٹ چاہتے تھے، ایک نوجوان کو مکٹ ملی اور وہ کامیاب بھی ہوا۔

۴۴ راوی بلورم سید عزیز احمد لکچر شعبہ ریاضی اور نیشنل کالج پٹنہ، امریکہ کے سفر میں آپ پرسنل اسٹنٹ ٹو ہز ہوئی نس حضرت شاہ امان اللہ قادری رہے۔

۴۵ راوی عزیز احمد۔

۴۶ ایضاً۔

جامعہ زیریہی وصال کے بعد بھی قائم رہی۔ جب آپ کا جسدِ خاکی تکفین کے بعد خانقاہ کے سامع خانے میں رکھا گیا تو ہزاروں سوگواروں کا جھوم تھا اور ہر طرف آہ و بکا جاری تھا۔ جب راقم الحروف آخری دیدار کے لیے آگے بڑھا تو عجب کیفیت سے دوچار تھا، چہرہ مبارک پر نظر پڑتے ہی یگانہ جینگیزی کا یہ شعر نرہاں پر آگیا۔

جامہ زیریوں پہ کفن نے سبھی دیا وہ جو بن

دوڑ کر سب نے کیجے سے لگانا چاہا

۳۷ راقم الحروف علی گڑھ میں زیر تعلیم تھا، اس زمانے میں اگست ۱۹۸۸ء میں اس کے چھوٹے بھائی سہیل مرحوم کا انتقال ہوا، اس کے کچھ دنوں بعد درجہ نگہ سے اس نے آپ کی خدمت میں ایک عربیہ روانہ کیا، ”نور اجواب عنایت ہوا“:

نور چشم من! سلام و دعاء!

آج تمہارا خط ملا۔ بہت دنوں پر تمہاری خیریت معلوم ہو سکی۔ خواب اچھا ہے۔

ہر شخص دنیا میں مرنے کے لیے آیا ہے۔ سہیل مرحوم کی زندگی اتنی ہی تھی۔

اللہ تم سب لوگوں کو صبر جمیل عطا کرے۔ آمین

اللہ تعالیٰ تم کو ہر نافع عطا کرے۔ آمین

اپنے والد کو بھارا سلام اور بھائیوں کو دعا کہہ دو۔ (مکتوب، نوشتہ ۱۰ اکتوبر ۱۹۸۸ء)

۳۸ مکتوب نوشتہ ۸ دسمبر ۱۹۸۹ء۔ مولانا عبدالشامی شیردانی دو فائٹ ۱۹۸۳ء، ڈیڑھ سیر جمہور اور سابق

اسسٹنٹ لائبریرین شعبہ مخطوطات مولانا آزاد لائبریری علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ۔

۳۹ صاحبزادہ سید فائق محمد چشتی جیبی بڑے خلیق اور سراپا انسانیت تھے۔ ۱۹۸۲ء میں اجمیر میں

انتقال ہوا۔

۴۰ حضرت کے وصال پر صباح الدین عبدالرحمن صاحب نے جون ۱۹۸۵ء کے معارف میں بڑے دلچسپ

اور محبت بھرے انداز میں اپنے تاثرات رقم فرمائے تھے۔

۴۱ پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی مدیر جامعہ نے حضرت کے متعلق اپنے تاثرات بیان کرتے ہوئے لکھا

کہ ”مذہب توئی، غیرت ایسانی، شرافت نفس اور حسن اخلاق ان کے گفتار و کردار کا زیور تھا۔“ ملاحظہ

ہو جا معہ جلد ۸۲ اشمار ۷ جولائی ۱۹۸۵ء۔

۳۴۔ پروفیسر اختر امام کے خطوط کبھی مکتوب سری لنکا اور کبھی مکتوب طرابلس کے عنوان سے المجیب میں شائع ہوتے۔ مکتوب طرابلس کے لیے ملاحظہ ہو المجیب، فردی ۱۹۷۷ء، ص ۱۲-۹
۳۵۔ قائم قنیل دانا پوری کی یہ غزل المجیب ستمبر ۱۹۷۷ء میں شائع ہوئی۔ قائم قنیل نے حضرت کے وصال کے دو ماہ بعد جولائی ۱۹۸۵ء میں انتقال فرمایا۔

۳۶۔ حضرت کے وصال پر معاصر اردو اور انگریزی اخبارات و رسائل نے جلی سرخیوں میں آپ کی مختصر سوانح کے ساتھ یہ روح فرسا خبر شائع کی۔ معاصر اخبارات قومی آواز، ایثار، سنگم اور جدائے قائم نے خصوصی اداسیے بھی شائع کیے۔

۳۷۔ تقریر مفتی محمد عتیق انصاری فرنگی محلی بتاریخ ۲۷ جمادی الاول ۱۳۸۶ھ بموقع رسم دستار بندی و جلسہ سالانہ مدرسہ مجیبیہ، پھلواڑی شریف، پٹنہ۔

محمد عزیز حسن (علیگ)

علامہ اقبال کا ”حرف شہین“

اس دنیا میں جو حضرات افق انسانیت پر مادہ و انجم بن کر نمودار ہوئے اُن کے افکار و نظریات کا جائزہ لیا جائے تو یہ حقیقت آشکارا ہو جاتی ہے کہ قدرت نے ان کو ایک ایسی انفرادی نظر اور بصیرت عطا کی تھی جو نہ صرف عوام بلکہ خواص سے بھی خراج عقیدت حاصل کر لیتی تھی اور زندگی کے ہر گوشہ میں ان کی اپنی انفرادیت نمایاں ہو کر رہتی تھی وہ تقلید سے یکسر بنیرا رہتے اور اپنی ذاتی فکر سے دنیا کو متاثر کر دیتا ہی ان کا شیوہ تھا۔ مرزا غالب نے اسی امر کو پیش کیا ہے:

ہا من میا دینراے پدر، فرزند آذر را نگر

ہر کس کہ شد صاحب نظر، دین بزرگان خوش نگر

(ترجمہ) اے میرے والد محترم! مجھ سے اختلاف نہ فرما ئیے اور آذربت تراش و بت پرست

کو دیکھیے معاملہ یہ ہے کہ جو شخص صاحب نظر ہو جاتا ہے وہ اپنے بزرگوں کے دین

کی اتباع نہیں کرتا۔

اور علامہ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ

تقلید کی روش سے تو بہتر ہے خود کشی

رستہ بھی ڈھونڈ خضر کا سودا بھی چھوڑ دے

(بانگ درا)

علامہ اقبالؒ کا نظریہ اس بارے میں یہ ہے کہ

وہی ہے صاحبِ امر و جس نے اپنی بہت

زمانے کے سمندر سے نکالا گوہرِ فردا

(بالِ جبریل)

یہاں ہمیں علامہؒ کے افکار میں جدت اور انفرادیت کو پیش کرنا نہیں ہے بلکہ صرف یہ دکھانا چاہتے ہیں کہ وہ اپنے افکارِ شعر کی صورت میں پیش فرما رہے تھے اور اپنے طرزِ بیان اور اسلوبِ ادب میں ہی منفرد نہ تھے بلکہ مشرقی شاعری کی مقبول عام صنف جس کو غزل کہتے ہیں علامہؒ کے یہاں ایک نئی شکل اختیار کر لیتی ہے، یعنی غزل کے اشعار کی وہ نوعیت کہ ہر شعر ایک مختلف موضوع سے متعلق ہوتا ہے علامہؒ کے یہاں باقی نہیں رہتی۔ بانگِ درا کی چند غزلیں اور پیامِ مشرق کی غزلوں میں ضرور وہی روایتی رنگ اور طرز ہے کہ ایک شعر کا دوسرے شعر سے کوئی ربط نہیں ہے مگر غزل کے روایتی مضامین یعنی محبوب کے خدو خال کی تعریف، ہجر و وصال کی واردات وغیرہ سے یہ غزلیں بھی خالی ہیں۔ علامہؒ اپنی شاعری کے متعلق خود بھی فرماتے ہیں

نہ بینی خیر از آن مرد فرد و دست کہ بر من تہمتِ شعر و سخن بست
بکوائے دلبران کارے ندارم دل زارے غم یارے ندارم
نہ خاک من غبارِ رہ گزارے نہ در خاکم دل بے اختیارے
بجبریل امیں ہم داستانم رقیب و قاصد و دربان نہ دانم
(گلشنِ راز جدید - تمہید)

ترجمہ: اس فضول انسان سے تم کوئی خیر نہیں پاسکتے جس نے میرے اوپر شعر و سخن کی تہمت لگائی ہے۔ میں کوئے دلبران سے کوئی واسطہ نہیں رکھتا۔ نہ دل زار میرے پاس ہے نہ غم یار۔ میں محبوب کے رہ گزار کی خاک نہیں۔ نہ زیرِ خاک میں دل بے اختیار رکھتا ہوں۔ میں تو جبریل امین سے ہم داستان ہوں رقیب اور قاصد اور دربان کو نہیں جانتا۔

بالِ جبریل میں فرماتے ہیں کہ

حدیثِ بادہ و مینا و جامِ آتی نہیں جھکو نہ کر خارا شکافوں سے تفاضہ شیشہ سازی کا
علامہؒ نے غزل کے روایتی مضامین سے اپنی شاعری کو خالی بنا یا ہے اور یہ بالکل سچ ہے۔

بال جبریل اور زبور رحم میں علامہؒ کی غزلوں کا سب سے بڑا سرمایہ موجود ہے اور وہ غزل کی روایتی نوعیت سے بالکل جداگانہ ہے جو فارسی اور اردو میں رائج تھی اور اب تک ہے، یعنی ایک غزل کا ایک شعر وصل سے متعلق ہے اور دوسرا ہجر و فراق سے، تیسرا زندگی سے متعلق ہے، چوتھا گورخیاں کا منظر پیش کرتا ہے۔ بال جبریل اور زبور رحم کی تمام غزلیات مسلسل ہیں اور ہر غزل کا ایک مخصوص موضوع ہے اور پھر اسی موضوع کے مختلف گوشہ ہائے فکر کا بیان تمام اشعار میں کیا گیا ہے۔ ہم اس وقت بال جبریل کی ایک غزل کے حسب ذیل شعر پر غور کرنا چاہتے ہیں:

محمد بھی تراء جبریل بھی قرآن بھی تیرا

مگر یہ حرف شیریں تر جمال تیرا ہے یا میرا

شعر پر غور کرنے سے پہلے اس امر کو جان لینا ضروری ہے کہ یہ صرف ایک علیحدہ شعر نہیں ہے جیسا کہ غزل میں عام طور پر ہوتا ہے بلکہ ایک نظم نام غزل کا جس کو قائلین نے ”مسل غزل“ سے موسوم کیا ہے، ایک شعر ہے اور اس کی تشریح اسی سیاق سے کی جانا چاہیے۔ اس مسلسل غزل کا موضوع ہے ”خدا اور انسان“۔ تمام اشعار اسی موضوع کی وضاحت پر مشتمل ہیں۔ یہ موضوع علامہؒ کے کلام میں ایک مخصوص نوعیت اور اہمیت اختیار کر گیا ہے۔ اس غزل کے علاوہ بھی علامہؒ نے اس موضوع پر کافی تفصیل سے نظر ڈالی ہے۔ ان کی شاعری میں اس کی ابتدا ان کی مشہور نظم ”شکوہ“ میں ہمیں ملتی ہے جس میں ایک تربیت یافتہ قوم کے کارناموں کا دوسری نائربیت یافتہ اقوام سے مقابلہ کر کے فرماتے ہیں:

ہم سے پہلے تھا عجب تیرے جہاں کا منظر کہیں مسجود تھے پتھر کہیں معبود شجر

خوگر بیکہ محسوس تھی انسان کی نظر مانتا پھر کوئی ان دیکھے خدا کو کہیں کر

تجھ کو معلوم ہے لیتا تھا کوئی نام تراء؟ قوت بازو دئے مسلم نے کیا کام تراء؟

(دبانگ در)

اس کے بعد مختلف قوموں کے نام لے کر فرماتے ہیں کہ سلجوقی، تورانی، چینی، ایرانی، یونانی، یہودی

نصرانی سب ہی موجود تھے

پر ترے نام پہ تلوار اٹھائی کس نے؟ ہانت جو بگڑی ہوئی تھی وہ بنائی کس نے؟

علامہ خدا سے شکوہ کرتے ہیں اور مطلب ان کا یہ ہوتا ہے کہ اس کائنات کے نظام میں انسان کا مرتبہ واضح کریں چنانچہ پیام مشرق میں ”مجادرہ ما بین خدا و انسان کے عنوان سے دو بند لکھے ہیں اس میں اسی مطلب کی وضاحت فرمائی ہے۔ خدا فرماتا ہے

جہاں رازبک آب و گل آفریدم تو ایران و تاتار و زنگ آفریدی
من از خاک پولاد ناب آفریدم تو شمشیر و تیر و ننگ آفریدی
نہر آفریدی نہال چمن را نفس ساختی طائر نغمہ زن را
انسان جواباً عرض کرتا ہے

تو شب آفریدی چراغ آفریدم سفال آفریدی یاغ آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدی خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آسم کہ از سنگ آئینہ سازم من آسم کہ از زہر نوشینہ سازم
ترجمہ (اللہ تعالیٰ نے انسان کو مخاطب کر کے فرمایا) میں نے تو ایک ہی آب و گل
سے سارا جہان پیدا کیا ہے (اے انسان) تو نے ایران اور تاتار اور زنگ پیدا
کر لیے۔ میں نے تو خاک سے فولاد پیدا کیا تو نے شمشیر اور تیر اور ننگ بنالے۔
تو نے اے انسان، چمن کے درخت کاٹنے کے لیے تبر بنایا ہے اور وہ طائر
جو نغمہ زن تھے ان کے لیے نفس بنایا ہے۔

انسان جواب دیتا ہے کہ

آپ نے تو رات پیدا فرمائی تھی چراغ میں نے بنایا ہے۔ آپ نے مٹی پیدا فرمائی تھی جام
شراب میں نے بنایا ہے۔ آپ نے بیابان اور کہسار اور دامن کوہ پیدا فرمائے تھے۔
خیابان اور گلزار اور باغ میں نے بنائے ہیں۔ میں تو وہ ہوں کہ جس نے پتھر سے آئینہ
بنایا اور میں وہ ہوں کہ جس نے زہر سے شہید کی شیرینی بنا دی۔

ان اشعار سے ظاہر ہے کہ علامہ کا مقصد اس دنیا کے نظام میں انسان کا مرتبہ واضح کرنا
ہے اور ان کی تمام شاعری کا اصل مقصد صرف یہی ہے۔ ہم اس وقت جس شعر پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں
وہ بھی اسی موضوع سے متعلق ہے۔

حضرت علامہ اقبال علیہ الرحمۃ انسانی عظمت و شرافت کے انتھک مبلغ ہیں اور اس موضوع پر انھوں نے ایسا قابل قدر اور لائق صد تحسین کام کیا ہے کہ اس سے پہلے یہ کام نہیں ہوا تھا چنانچہ خود ہی مثنوی اسرار خودی میں فرماتے ہیں

ہیچ کس رازے کر من گویم نگفت
ہیچ فکر من دُر معنی نہ سفت
(ترجمہ) جو راز میں نے بیان کیا ہے کسی نے نہیں بتایا میری فکر کی طرح کسی نے دُر معنی نہیں پسند کیا ہے۔

علامہ کا نظریہ یہ ہے کہ ”انا“ (EGO) سے تو ہر مخلوق نوازی گئی ہے مگر اُس کی مکمل شناخت انسان میں ہی جلوہ گر ہوئی ہے اور اس ”انا“ کی تکمیل کر لینا خود انسان کی ذمہ داری ہے جب یہ انا مکمل ہو جاتی ہے تو پھر انسان میں صفاتِ ربّانی کا پرتو تکمیل کے آخری منازل طے کر لیتا ہے مگر بغیر عشق کے اس کی تکمیل محال ہے اور زیر نظر شعر میں لفظ ”حرف شیریں“ اسی عشق کو بیان کر رہا ہے۔ علامہ نے اس ”انا“ کو ہی ”خودی“ سے تعبیر کیا ہے اور اس کی تکمیل کے متعلق یہ شعر کہا ہے

خودی کو کمر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے

خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے (بال جبریل)

یعنی وہ خالق ذوالجلال والا کرام جس کی قدرتیں ہی اس کائنات کے تغیرات میں کار فرما ہیں اس بندہ کی خواہش اور مرضی کو یہ وقعت دے دیتا ہے کہ پھر اس کی خواہشات کے مطابق اس جہاں میں تغیرات ہوتے چلے جاتے ہیں جیسا کہ علامہ فرماتے ہیں

بخود نگر گدھے ہائے جہاں چہ میگوئی
اگر نگاہ تو دیگر شود جہاں دگر است (دربارِ عجم)

(ترجمہ) اپنی ذات کی طرف متوجہ ہو جہاں کا گلہ کیوں کرتا ہے اگر تیری نگاہ بدل گئی تو

جہاں بدل جائے گا۔

اور یہ مضمون اُس حدیثِ قدسی سے ماخوذ ہے جو صحیحین میں موجود ہے:

عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انّ اللہ تعالیٰ

قال من عادی ولبا فقد اذنتہ بالحب وما تعقب الیٰ صبدی بشئ احب

اَلّیّ مَما افترضتُ علیہ و ما یزال عبدی یتقرب الّیّ بالنوافل حتّٰی احبّٰہ
فکنّت سمعہ الذّی یسمع بہ و بصو لا الذّی یرّٰہ و یدّٰہ الذّٰلّٰتی یرّٰطش
بہا و سرجلہ الّتی یمشّٰی بہا و ان سألنّٰی لا عظیمّٰہ و لکن استعاذ فی
لا عیندک و ما ترددت عن نفس المؤمن یمکر لا الموت و انا
اکمل لا مسامحہ ولا بدلہ منہ

(متفق علیہ و لفظہ للبخاری)

(ترجمہ) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ
بالتحقیق اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ جو شخص میرے دوست سے عداوت کرے تو میں
اس کو اپنی لڑائی سے آگاہ کیے دیتا ہوں اور میرا کوئی بندہ میرا تقرب اتنا حاصل
نہیں کرتا جتنا میری اس پسندیدہ شے سے جو میں نے اس پر فرض کی ہے اور میرا
کوئی بندہ نافہ عبادت کے ہمیشہ ادا کرنے سے میری قربت چاہتا ہے تو میں اس
کو دوست بنا لیتا ہوں پھر میں اس کی سماعت بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا
ہے اور اس کی بھارت بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے اور اس کا ہاتھ بن
جاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے اور اس کے پیرو بن جاتا ہوں جس سے وہ چلتا
ہے اور جو وہ مانگتا ہے وہ اس کو عطا کرتا ہوں اور اگر وہ مجھ سے پناہ مانگتا
ہے تو اس کو پناہ دیتا ہوں اور میں کسی کام کے کرنے میں جو مجھے کرنا ہے ایسا
تامل نہیں کرتا جیسا کہ نفس مومن سے جو موت کو مکروہ سمجھتا ہو تامل کرتا ہوں
حالانکہ میں اس کی ناخوشی کو برا جانتا ہوں اور موت اس کے لیے لازمی ہے۔

یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ کسی بندہ میں ان کیفیات کا پیدا ہو جانا بغیر اس کے ممکن نہیں
ہے کہ ماسبواء سے قطع تعلق کر کے صرف رب العزت جل و علا ہی سے کامل یکسوئی کے ساتھ
والبتہ ہو کر رہ جائے جس کو قرآن مجید نے ”حنیفًا“ کے لفظ سے پیش کیا ہے اور ارتقائے
انسانیت اور ترقی روحانیت میں یہ مقام بغیر عشق کے ملنا ممکن نہیں ہے جو اس کی یہ ہے
کہ تمام انسانی گمراہیوں کا اصل منبع ہوائے نفس ہے اسی سے مغلوب ہو کر انسان ان اعمال

کامرتکب ہوتا ہے جو اس کی شرافت اور عظمت کو برباد کر دینے والے ہیں اور عشق صادق ایک مرکزیت ہے کہ ہوا و ہوس کو ختم کر کے فرد کی ذات میں انسہاک اور استغراق پیدا کر دیتا ہے جس سے جذبات میں تطہیر پیدا ہوتی اور پھر درجہ بدرجہ ترکیب ہوتا چلا جاتا ہے۔ چنانچہ علامہ اس مقام و مرتبہ کے متعلق یہاں تک فرما گئے ہیں کہ

در دشتِ جنوں من جبریل زبونِ صیدِ بزدانِ بکمند اور اے ہمت مردانہ

یہ کمند وہی ترکیب ذات ہے جس کا ذکر اوپر آچکا اور بزدان کا اس کمند میں آجانا وہی ہے جو متذکرہ حدیث قدسی میں بیان ہوا ہے۔

• علامہ اقبالؒ نے یہ مضمون حضرت مولانا رومی رحمۃ اللہ علیہ سے اخذ کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ
بزیرِ کنگرہ کبریا ش مردانند فرشتہ صید و پیمبر شد کار و بزدانِ گبر

علامہ اقبالؒ نے خودی کی تکمیل پر مثنوی اسرار خودی میں تفصیلی بحث کی ہے اور اس میں عشق کو تکمیل خودی کا جز و لایخلف قرار دیا ہے یعنی اصل مقصدِ حیات تکمیلِ خودی ہے اور یہ مقصد بغیر عشق صادق کے پورا نہیں ہوتا۔ اب زیرِ نظر شعر پر نظر کیجیے تو مصرعہ اولیٰ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، قرآن مجید اور جبریل علیہ السلام کا ذکر ہے اور ان سب کو بتایا ہے کہ یہ سب تو آپ کے ہیں لیکن میری ذات اور ہستی کی ترجمانی کرنے والی جو شے ہے وہ کس کی ہے؟ یہاں اس کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ مصرعہ اولیٰ میں انسانیت کے تعبیر کرنے والے تین اجزا ذکر ہوئے ہیں جن کی عظمت اور رفعت مستم ہے تو اب مصرعہ ثانی میں بھی ان ہی کا ہم پایہ کسی جز و کا ذکر ہونا چاہیے اگر ان سے فرد ترکیب شے کا ذکر ہوتا ہے تو مضمون بے ربط ہو جاتا ہے۔ ان دیگر اشعار کے علاوہ جن کو ہم آگے پیش کریں گے علامہ کا نظریہ عشق کی طاقت اور زور کے متعلق یہ ہے کہ

عشق ازیں گنبد در بستم برول تا ختن است شیشہ ماہ ز طاقِ فلک انداختن است

(زبورِ عجم)

(ترجمہ) اس گنبد در بستم یعنی افلاک سے باہر پرواز کر جانے کا نام عشق ہے اور طاقِ فلک سے شیشہ ماہ کے گرا دینے کا نام عشق ہے۔

اب ظاہر ہے کہ جس باطنی اور ذہنی انقلاب کو پیدا کرنے والے تین اجزاء کا ذکر پہلے مصرعہ میں ہے۔ علامہ عشق کو ان کا ہم پایہ ظاہر کرتے ہیں کیوں کہ بغیر اس قلبی انقلاب کے ان کا عمل و اثر بھی نہیں ہوتا۔ یہاں یہ امر ملحوظ رہنا ضروری ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لینے سے مقصد رسالت ہے اور قرآن مجید سے مراد وحی ہے اور جبریل علیہ السلام کا نام لینے سے مطلب ”سروش غیبی“ ہے کیوں کہ وحی لانے کا سلسلہ تو خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت پر ختم ہو گیا مگر الہام اور مبشرات کا سلسلہ تا قیام قیامت جاری رہے گا اور یہ کام بھی حضرت جبریل علیہ السلام ہی انجام دیتے ہیں اس لیے ہی ان کو ”سروش غیبی“ کہا جاتا ہے۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ

وہ حرف راز کہ مجھ کو سکھا گیا ہے جنوں خدا مجھے نفس جبرئیل دے تو کہوں (بال جبریل)
اب اصل موضوع کو دیکھیے کہ انتہائی عروج و غلطی والے تین اجزاء کا ذکر کرنے کے بعد مصرعہ ثانی میں ان کا ہم پایہ ”حرف شیریں“ لایا جاتا ہے تو اس کے معنی سوائے ”عشق“ کے اور کچھ نہیں ہو سکتے چنانچہ علامہ اپنی نظم ”مسجد قرطبہ“ میں فرماتے ہیں کہ
عشق دم جبرئیل عشق دل مصطفیٰ
عشق خدا کا رسول عشق خدا کا کلام (بال جبریل)

”دم جبرئیل“ سے مطلب ہے اتقائے وحی اور ”دل مصطفیٰ“ صلی اللہ علیہ وسلم سے مراد ہے وہ قلب جس پر وحی کا نزول ہوا۔ ”خدا کا رسول“ سے مقصد ہے منصب رسالت با جمیع جنبات اور ”خدا کا کلام“ سے مراد ہے وہ وحی جو فرمائی گئی۔ اب زیر نظر شعر میں تینوں عناصر کی حقیقت خود علامہ اقبال کے الفاظ میں واضح ہو جاتی ہے کہ ان میں سے ہر ایک عشق ہی کی ایک کیفیت ہے اور صرف عشق ہی ہے جو متذکرہ اجزائے ثلاثہ کا ہم پایہ ہے کیوں کہ ان میں بھی خود عشق ہی کی کار فرمائی ہے۔ اپنی نظم ”ذوق و شوق“ میں عشق کے عمل و اثر کو واضح کرتے ہیں کہ
صدق خلیل بھی ہے عشق صبر حسین بھی ہے عشق

معرکہ وجود میں بدر و ضحیٰ بھی ہے عشق (بال جبریل)

سیدنا جناب ابراہیم علیہ السلام کا آگ میں ڈالا جانا اور جبریل علیہ السلام کا آنا اور آپ سے کہنا کہ کیا

میں آپ کی مدد کر سکتا ہوں حضرت خلیل اللہ علیہ السلام کا جبریل علیہ السلام کی مدد سے انکار کرنا اور پھر ان کا یہ کہنا کہ ”اچھا تو پھر خدا سے ہی دعا کیجیے“ اس پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کا فرمانا کہ ”حسبی سوالی علمہ بجمالی“ میرے سوال کے لیے صرف اتنا ہی کافی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو میرے حالات کا علم ہے) یہ ہے وہ صداقت ایمانی جس کو یہاں علامہؒ نے ”عشق“ سے تعبیر کیا ہے اور دوسرا حال سیدنا جناب امام حسین علیہ السلام کا ہے کہ بلا میں سارے خاندان کو کٹوا دینے ہیں مگر آخری لمحہ تک صبر و استقامت میں فرق نہیں آتا۔ علامہؒ نے اس کو بھی ”عشق“ ہی کہا ہے۔ مگر غور طلب امر یہ ہے کہ جناب خلیل اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام کی صداقت ہو یا امام حسین علیہ السلام کا صبر ہو انسان کے باطنی حالات ہیں اور ان میں روح زندگی اور جوش و زور پیدا کرنے والی طاقت عشق کی ہے اس لیے انسان کی پوشیدہ اور مضمر صلاحیتوں کا ترجمان صرف عشق ہے اور علامہؒ نے زیر نظر شعر میں ”حرف شیریں“ کہا ہے کیوں کہ جناب خلیل اللہ علیہ السلام اور امام حسین علیہ السلام کے ان امتحانوں سے گریز و فرار کی راہیں کھلی ہوئی تھیں مگر جوش عشق میں جو لذت اور شیرینی ہے وہ انھیں مجبور کر رہی تھی کہ گریز و فرار کے بجائے جان دے دینا افضل و بہتر ہے یہی حال بدر و حنین کے مجاہدین کرام کا تھا ان واقعات کو سامنے رکھ کر دیکھیے کہ علامہ اقبالؒ کا یہ شعر حقیقت کا ترجمان ہے یا نہیں کہ

قصہ دار و رسن بازی طفلانہ دل التجائے ارنی سرخی انسانہ دل (باگ در)

کیوں کہ علامہؒ کا نظریہ اس بارے میں یہ ہے کہ:

عشق اگر فرماں دہ از جان شیریں ہم گذر
عشق محبوب است و مقصود است و جان مقصود ہے (زبور عجم)

ترجمہ: اگر عشق حکم دے تو جان شیریں بھی نذر کر دے گی کہ عشق محبوب و مقصود ہے جان مقصود نہیں ہے۔

متذکرہ دونوں اشعار کو دیکھ کر اندازہ کرنا چاہیے کہ جو کچھ زیر نظر شعر کے پہلے مصرع میں کہا ہے کہ وہ قوتیں جو اس عالم میں انسانیت کو فروغ دینے والی ہیں چاہے وہ انفرادی خودی کو ترقی دینے والی ہوں یا ضمیر ملت کی تعمیر کرنے والی ہوں ان کا نفاذ تمام تر عشق کے ذریعہ سے ہی ہو رہا ہے اور عشق انسان کا ترجمان ہے۔

قرآن مجید اور احادیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ امر واضح ہو چکا ہے کہ دین کی اصل ”اخلاص“ ہے اور وہ بغیر عشق کے معرض وجود میں آتا ہی نہیں۔ بغیر اخلاص کے تمام رذہ اور نماز اور دیگر عبادات محض بے اثر ہو جاتے ہیں، اس لیے زیر نظر شعر کے پہلے مصرعہ کے نینول اجزا کی اصل و بنیاد اخلاص کی تعبیر قرار پاتی ہے اور اخلاص عشق سے ہی پیدا ہوتا ہے تو وہ ”حرف شیریں“ عشق ہی ہے جو انسان کی باطنی حالت کا ترجمان ہے۔ یہاں زبور نجم کے اس شعر کو دیکھنا چاہیے جو علامہ نے عشق کی تعریف میں کہا ہے کہ

بر دل آدم ز دی عشق بلا انگیز را

آتش خود را با غوش نیستا نے نگر

(ترجمہ) آدم کے دل میں تو نے عشق بلا انگیز ڈال دیا ہے۔ اے خداے مہر دمہ اپنی اس آگ کو نیستاں کے آغوش میں ملاحظہ کر۔

نیستاں یعنی سرکل کے جنگل میں جب آگ لگتی ہے تو وہ سارے جنگل کو اپنے لپیٹ میں لے لیتی ہے۔ یہی حال عشق کا ہے کہ جب کسی دل میں عشق پیدا ہو جاتا ہے تو پھر انسان کی تمام ہی قوتوں پر چھا کر رہ جاتا ہے۔

زیر نظر شعر کی اس تشریح سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ ان اجزائے ثلاثہ کا ہم پایہ علامہ کے نظریہ کے مطابق صرف عشق ہے اور مصرعہ ثانی کے لفظ ”نگر“ میں اسی کو واضح فرمایا ہے کہ وہ تین اجزاء جو پہلے مصرعہ میں ذکر ہوئے ہیں قطعاً بے اثر رہ جاتے ہیں اگر انسان کی ہستی کا ترجمان ”حرف شیریں“ ان کے پیچھے کار فرما نہیں ہے اور جس تزکیہ باطنی کے لیے پہلے مصرعہ کے اجزائے ثلاثہ بیان ہوئے ہیں وہ دراصل حاصل ہوتا ہے عشق سے۔ اس لیے اس میں کوئی شبہ نہیں رہ جاتا کہ یہاں ”حرف شیریں“ سے مقصود عشق ہی ہے کیوں کہ علامہ کا یہ نظریہ سامنے آچکا ہے کہ دم جبریل اور دل مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم میں تمام کار فرمائی عشق ہی کی تھی۔ چنانچہ عشق کی طاقت اور زور کے لیے فرماتے ہیں کہ

عشق ز پا در آورد خیمہ شش جہات را

(زبور نجم)

دست دراز می کند تا بہ طناب کہکشاں

(ترجمہ) خیرِ شش جہات یعنی عالم دنیا کو قائم کرنے والا عشق ہے پھر کہکشاں کی طناب تک یہی عشق حملہ آور بھی ہوتا ہے۔

اس شعر کا مضمون اُس حدیث قدسی سے ماخوذ ہے جس میں ارشاد باری تعالیٰ یہ ہے کہ ”کُنْتُ كُنْزًا مَخْفِيًّا فَاحْبِبْتُ اَنْ عُرِفَ فَخُلِقْتُ الْخَلْقُ“ (یعنی میں ایک مخفی خزانہ تھا پھر میں نے اس کو پسند کیا کہ سپہا ناجاؤں لہذا میں نے مخلوق کو پیدا کر دیا) اس حدیث میں ”فاحببت“ (دہیں نے پسند کیا) کا لفظ بتاتا ہے کہ کائنات کی تخلیق کا سبب عشق ہے اور مصرعہ ثانی میں اس کے زورِ تصرف کو بیان کیا ہے کہ فتنِ کائنات اسی کے ذریعہ سے ہوا کرتی ہے کیوں کہ انسان کی تمام مضر صلاحیتوں میں زورِ تصرف عشق ہی کے سبب سے پیدا ہوتا ہے۔ تخلیقِ عالم اور فتنِ کائنات کے نظریات کے ساتھ رموزِ بے خودی کے اس شعر کو اور دیکھ لینا چاہیے:

عشق آئینِ حیاتِ عالم است امتزاجِ سالماتِ عالم است (رموزِ بے خودی)

(ترجمہ) اس عالم کو حیات آئینِ عشق سے ہے کیوں کہ جن سالمات (MOLECULES)

سے یہ دنیا تعمیر ہوئی ہے ان میں باہمی امتزاج و آمیزش عشق سے ہی ہے۔ علامہ اقبالؒ کا سارا کلام عشق کی تعریف و توصیف سے بھرا پڑا ہے اور ہم نے اس کی وضاحت ایک دوسرے تفصیلی مضمون میں پیش کی ہے موجودہ مضمون کو ہم اسرارِ خودی کے ان اشعار پر ختم کرتے ہیں کہ

عشق را از تیغ و خنجر پاک نیست	اصل عشق از آب و باد و خاک نیست
در جہاں ہم صلح و ہم پیکار عشق	آب حیواں تیغ جو ہر دار عشق
از نگاہ عشق خار را شق شود	عشق حق آخر سراپا حق شود

(ترجمہ) عشق کو تیغ اور خنجر سے بھی خوف نہیں ہے (کیونکہ) عشق کی اصل آب و خاک و باد نہیں ہے۔ اس عالم دنیا میں صلح بھی عشق سے ہے اور جنگ بھی عشق سے ہے۔ عشق آب حیواں بھی ہے اور تیغ جو ہر دار بھی۔ عشق کی نگاہ سے سنگِ خار اشن ہو جاتا ہے اور حق تعالیٰ کا عشق خود تمام تر حق بن جاتا ہے۔

ان اشعار سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ منصب رسالت و وحی الہی اور سرشت غیبی جس خدمت کو انجام دینے کے لیے ہیں وہ بغیر عشق کے پورا نہیں ہوتا یعنی فتح کائنات اور عشق انسان کی باطنی قوتوں میں روح زندگی پیدا کرتا ہے اور پھر انسان ان منازل کو طے کرنے لگتا ہے جن سے گذرنا بغیر عشق کے ممکن نہیں ہے، یعنی تنزیہ بہ باطنی بغیر عشق کے محال ہے اور بغیر تنزیہ بہ کے خدا تک رسائی کی کوئی سبیل نہیں ہے، اس لیے زیر نظر شعر کے مصرعہ اولیٰ کے عناصر ثلاثہ کا ہم بدلہ صرف عشق ہے اور اس شعر میں ”حرف شیریں“ سے ہی ملتا ہے۔ زیر نظر شعر کے مصرعہ ثانی میں دو لفظ خاص توجہ کے مستحق ہیں اول ”حرف شیریں“ اور دوسرا ”ترجمان“ پہلے لفظ کی وضاحت کافی تفصیل سے گذر چکی ہے اور علامہ کے کلام سے ثابت ہو گیا ہے کہ اس لفظ کے معنی سوائے عشق کے اور کچھ نہیں ہو سکتے۔ فرد کے باطن میں تزلزل پیدا ہو جانے کا نتیجہ بہت خراب نکلا کرتا ہے اور علامہ کی ساری شاعری کی روح اور حقیقت یہ ہے کہ فرد کے باطن میں استحکام پیدا کرنا چاہتے ہیں جس کی کوئی سبیل قلب میں عشق کی آگ بھڑک جانے کے علاوہ نہیں ہے، کیوں کہ جیسا ہم گذشتہ سطور میں بیان کر چکے ہیں عشق اور صرف عشق ہی یہ طاقت اور زور تصرف ہے کہ وہ فرد کے خیالات، جذبات اور احساسات کو ایک مرکز سے وابستہ کر دے اس لیے تمام انسانی صفات میں پاکی اور تطہیر صرف عشق کے ہی ذریعہ ممکن ہے۔ اس تفصیل سے ثابت ہے کہ ذات انسانی کا ”ترجمان“ صرف عشق ہے۔ علامہ فرماتے ہیں

وہی دیر بینہ بیماری وہی نا حکمی دل کی علاج اس کا وہی آب نشاط انگیز ہے ساتی
د بال جبریل

یہاں ”آب نشاط انگیز“ سے مراد عشق ہی ہے کہ وہ دیر بینہ بیماری اور دل کی نا حکمی اسی کے ذریعے سے دور ہو سکتی ہے۔ انسان کا ترجمان عشق کو قرار دینے میں ہم علامہ کے یہ دو شعر اور پیش کرتے ہیں:

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیر و بم عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوز و مبہم
آدمی کے ریشہ ریشہ میں سما جاتا ہے عشق شاخ گل میں جس طرح بادِ سحر کا ہسی کا نم

د بال جبریل

نوائے زندگی میں تمام زیر و بم صرف عشق سے ہی رہنا ہوتا ہے اور مٹی کی تصویر یعنی انسان میں * سوز پیدا کرنے والا صرف عشق ہے۔ اور دوسرے شعر میں اُس مرکزیت کو واضح کیا ہے کہ فرد کے ریشہ ریشہ میں عشق کی کار فرمائی ہو چاہا کرتی ہے۔ اب غور کرنا چاہیے کہ انسانیت کا حقیقی ترجمان سوائے جذبہ عشق کے اور کوئی دوسرا عنصر نہیں ہے۔

ہم نے اس نظم نہ مسلسل غزل کا موضوع ”خدا اور انسان“ بنایا ہے وہ غزل کے آخری شعر سے واضح ہو جاتا ہے:

اسی کو کب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن

روال آدم خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا

مطلب اس کا یہ ہے کہ اس کائنات ارضی و سماوی میں انسان سے افضل والے کوئی دوسری مخلوق نہیں ہے۔ علامہ کا مقصود کائنات میں انسان کے عظیم مرتبہ کی وضاحت تھی۔ یہ ظاہر ہے کہ انسان ایک مخلوق ہے مگر خالق جل و علانے اس مخلوق کو کس اعلیٰ و افضل صفا سے نوازا ہے یہاں علامہ کا اشارہ ان کی طرف ہے چنانچہ فرماتے ہیں:

قصود افریب الدیار ہوں لیکن ترا خواہ فرشتے نہ کر سکے آباد (بال جبریل)

اور اسی غزل میں پھر انسان کا مقابلہ فرشتوں سے کرتے ہیں کہ

مقام شوق تھے قدسیوں کے بس کا نہیں انھیں کے کام ہیں یہ جن کے حوصلے ہیں زیاد

اللہ تعالیٰ نے ہر مخلوق کو ایک مخصوص و متعین مقصد سے پیدا فرمایا ہے اور اس مقصد

کی انجام دہی اور تکمیل کی صلاحیت اس کے اندر ودیعت فرمادی ہے۔ ملائکہ مقررین سے جو جو کام لینے تھے ان کو ان ہی کی صلاحیتیں عطا فرمادیں اور یہی تمام دوسری مخلوقات کا حال ہے جب تمام کائنات تخلیق کی جا چکی تب اس کو پیدا فرمایا جو خلاصہ کائنات ہے یعنی انسان۔ اور ملکوتیت سے لے کر انسانی مادہ تک میں جو بھی صلاحیتیں پنہاں تھیں ان سب کا جامع اس کو بنادیا اور آج تحقیقی تجربہ اور مشاہدہ اس کو ثابت کر چکا ہے کہ اس کائنات ارضی و سماوی میں مضمون پنہاں ہر قوت بالواسطہ یا بلاواسطہ انسان ہی کے تعارف میں ہے اور یہی مخلوق جملہ صفات کی جامع ہے، اس سے ظاہر ہے کہ اس پوری کائنات کی تخلیق

سے اصل مقصود انسان ہے کیوں کہ روحانیت اور مادیت کا یہ ایسا بزرخ ہے کہ اس کے اندر ان دونوں عالموں کو مختصر ج بھی کر دیا گیا ہے اور اس کے ساتھ ایک کو دوسرے سے ممتاز بھی رکھا گیا ہے۔ اب ”زوال آدم خاکی“ کا نتیجہ خود مقصد تخلیق کائنات ہی کا فوت ہو جانا ہے اس لیے یہ زریاں انسان کا نہیں ہے بلکہ تخلیقِ عالم سے پہلے مقصدِ تخلیق کے منتعین فرمانے والے رب العزت جل و علا کا ہے۔ علامہ کا مقصود اس بیان سے انسان کے مرتبہ و مقام کی عظمت کو واضح کرنا ہے اور خود انسان کو اس سے متنبہ کرنا ہے کہ وہ اپنے مقامِ عظیم کی حفاظت کرتا رہے۔

محسن عثمانی ندوی

عربی صحافت اور جدید عربی ادب

مصر کی صحافت نے گذشتہ ایک سو سال کے عرصہ میں غیر معمولی ترقی کی۔ نہ هذا الا خباہر اور الموقائع المصوبہ کے عہد سے لے کر بیسویں صدی کے الانوار تک مصر کی صحافت نے کتابت و طباعت، زبان و بیان، خبروں کی ترتیب، جدید مشینوں کے استعمال، صحافیوں کی فنی تربیت، صحافیوں کے معاوضے، اخباری کاغذ کی فراوانی، ہر میدان میں پیش رفت کی ہے۔ اور کہا جاسکتا ہے کہ عربی صحافت جس کی قیادت مصر اور پھر لبنان کے ہاتھ میں رہی، مغربی صحافت کی بڑی حد تک ہم دوش اور ہم رکاب بن چکی ہے۔ عربی اور مغربی صحافت کے درمیان اگر فرق ہے تو اس صفت کا نہیں جس کا نام صحافت ہے بلکہ سیاست کا ہے۔ عرب اور غرب کا سیاسی مزاج الگ ہے۔ بڑا لڑکر کا مزاج جمہوری ہے اور اول الذکر کا بڑی حد تک غیر جمہوری۔ عرب ملکوں میں ہر جگہ یا تو شخصی حکومتوں کا رواج ہے یا سوشلسٹ ملکوں کی طرح ایک پارٹی کی حکومت ہے۔ کہیں کہیں چند افراد حکومتوں پر قابض ہیں اور ملک کی فوجی طاقت کو اپنے قبضہ میں رکھ کر عوام پر حکومت کر رہے ہیں۔ مصر کی صحافت بھی آزادی اور جبر کے مختلف دور سے گزری ہے۔ لارڈ کر ومر کے عہد میں مصری عوام پر ظلم ہوا، لیکن اخبارات آزاد رہے۔ ان پر کوئی سنسرشپ نہیں تھا۔ اعرابی پاشا کی بغاوت کے بعد اخبارات پر پابندی لگائی گئی۔ پھر پہلی جنگ عظیم کے دوران یہ پابندی رہی۔ پھر ۱۹۱۹ء کی بغاوت کے بعد یہ پابندی حائد ہوئی۔ پھر دوسری جنگ عظیم کے دوران

یہ پابندی عائد ہوئی بھرم ۱۹ء میں فلسطین کی جنگ کے موقع پر یہ پابندی لگی۔ ۱۹۵۳ء کے انقلاب کے بعد پھر دار و رسن اور طوق و سلاسل کا دور شروع ہوا۔ آزادی کا تسلسل اتنا ٹوٹا کہ آزادی سے زیادہ پابندی کا دور صحافت کی تاریخ پر غالب رہا۔ لیکن ان سب کے باوجود صحافت کا زبانی احترام اور عقیدہ کی سطح پر اس کا مقام اتنا بلند رہا کہ اسے صاحبۃ المجلدۃ (HER MAJESTY) کے لقب سے یاد کیا گیا۔

دوسرا پہلو مصر کی تاریخ صحافت کا یہ ہے کہ اس کے جلو میں عربی زبان و ادب کا غیر معمولی ارتقاء ہوا۔ جدید افسانے اور ناول کا آغاز عربی ادب کی تاریخ میں صحافت کے ذریعہ ہوا۔ مغربی کہانیوں کے ترجمے عربی اخبارات میں شائع ہوئے۔ مغرب کے اس ساز پر عربی نغمے چھڑے گئے۔ اس کے نتیجہ میں فن کے معیار کے مطابق عربی زبان میں کہانیاں وجود میں آئیں اور ناول کی تخلیق ہوئی۔ عربی نشر عربی صحافت کی احسان مند ہے کہ سلاست اور سادگی، روانی اور بے تکلف اظہار خیال کا طریقہ اسی نے عطا کیا اور سمیع اور توانی کی بیڑیوں سے آزاد کیا۔ جدید عربی شاہری پر بھی صحافت کا احسان ہے کہ HEROWORSHIP (جسے عربی میں تمجید الی طولۃ یا عبادۃ البسالہ کہتے ہیں) کے محدود دائرے سے اسے نکال کر اس کے انتق کو وسعت عطا کی اور اس کے لیے نئے موضوعات کی افزائش کی۔ جدید عربی تنقید بھی صحافت کی احسان مند ہے کہ بے شمار خالص ادبی رسالوں میں خالص ادبی بحثوں کی آگ میں اسے تپنے اور زہر خالص بننے کا موقع ملا۔ عربی زبان کے ڈرامے بھی اس کے احسان مند ہیں کہ شکسپیئر، برنارڈشا اور دوسرے مغربی ڈرامہ نویسوں کے شاہکار عربی زبان میں عربی رسائل میں شائع ہوئے جنہوں نے عرب ادیبوں اور فن کاروں کے لیے راہ کی قندیل کا کام کیا۔

مذکورہ بالا حقائق کے صحیح ہوتے ہوئے بھی یہ تصویر کا صرف ایک رخ ہے بلاشبہ صحافت نے ادب پر احسان کیا ہے اور ادب کو عوامی مقبولیت کے مقام پر فائز کیا ہے۔ لیکن تصویر کا دوسرا رخ یہ ہے کہ ادب کا جمالیاتی پہلو پہلے سے کم تر ہو گیا۔ گزشتہ صدیوں نے جو ادب پیش کیا تھا وہ خانہ دل کا میکن بن گیا تھا، وہ انسان کی روح کی بالیدگی میں مددگار ثابت ہوا تھا۔ دور جدید میں صحافت کے زیر اثر انتاج (PRODUCTION) کے عمل میں سرمتاد

زردی پیدا ہوئی لیکن یہ تیز روی گہرائی کی قیمت پر حاصل ہوئی۔ ادب تجارت کی منڈی میں پہنچ کر: زرار کی ارزاں جنس بن گیا۔ انسان کی روح کو چھونے اور اس کے جمالیاتی شعور پر چھا جانے کی صلاحیت اس میں کم ہو گئی۔ صحافت جب سے صنعت بنی ادب بھی صنعتی چیز بن گیا جس کا PRODUCTION تیزی کے ساتھ ہونے لگا۔ قدیم ادب اور جدید ادب میں وہی فرق ہے جو صنعت صنایع کی تیار کی ہوئی قالین اور ایک کارخانہ سے نکلی ہوئی قالین میں ہے۔

اس مسئلہ کو ایک دوسرے نقطہ نظر سے دیکھئے تو معلوم ہو گا کہ یہ نقصان جو بظاہر صرف جمالیاتی ذوق کا نقصان تھا، قوم کے آدرش اور اس کے بہتر مستقبل کا نقصان ہے۔ فلسفہ زندگی پیہم خوب سے خوب تر کی جستجو کا نام ہے۔ خوب سے خوب تر کی جستجو کے لیے ہمیشہ فکر عمیق کی ضرورت پیش آتی ہے۔ فکر عمیق کے نتیجے میں وہ فلسفہ اور ادب تیار ہوتا ہے جو قوموں کی رہبری کرتا ہے۔ اس فلسفہ یا ادب کو قبول کر کے ایک قوم ترقی کے باہم عروج تک پہنچتی ہے اور اسے چھوڑ کر دوسری قوم پس ماندگی کا شکار ہوتی ہے اور پھر تاریخ کے اوراق میں دفن ہو جاتی ہے۔ یہ ہمیشہ قیمت فلسفہ اور ادب ایک اچھی کتاب ہی پیش کر سکتی ہے، اخبار نہیں پیش کر سکتا ہے۔ ابن خلدون کا فلسفہ تاریخ، غزالی کا فلسفہ دین جیسی چیز پیش کرنے کے لیے خون جگر اور وقت کا سرمایہ درکار ہے۔ صحافت کے دور میں صحافی کے قلم سے اس معیار کی کوئی چیز منظر عام پر آ سکتی ہے؟ بلاشبہ نام لیا جاسکتا ہے جمال الدین افغانی کا، محمد عبدہ کا، عبد الرحمان کوکبی اور قاسم امین کا اور دو چار ممتاز شخصیتوں کا۔ لیکن یہ اثنی عشر صرف انگلیوں پر گنے جا سکتے ہیں جب کہ گذشتہ تاریخ میں ایسے نام بہت ملیں گے۔

گہرے فلسفہ اور گہرے ادب کی قیمت کیا ہے اس کا اندازہ کرنے کے لیے اس بات کا جان لینا کافی ہے کہ تاریخ کے ہر طاقت ور انقلاب کے پیچھے فلسفہ اور ادب کی کار فرمائی رہی ہے۔

۱۔ دنیا کے مذہبی فکر کے پیچھے آسمانی کتا ہیں ہیں۔

۲۔ انقلاب فرانس کے پیچھے روسو، ڈالترا اور مائٹسکیو کی کتا ہیں ہیں۔

۳۔ امن پسندی اور جنگ سے نفرت کے پیچھے ٹالسٹائی کی کتا ہیں ہیں۔

۴۔ سوشلزم اور کمیونزم کی تحریک کے پیچھے ہارل مارکس کی کتاب ہے۔

- نازی ازم اور فاشیزم کے نظریات کے پیچھے ہیگل کا فلسفہ ہے۔
- موجودہ الحادی نظریات کے پیچھے ڈارون کی کتاب ہے۔
- ہندستان کی جنگ آزادی کی کامیابی کے پیچھے گاندھی جی کا عدم تشدد کا فلسفہ ہے۔
- پاکستان کے وجود میں آنے کا ذمہ دار اقبال کا تخیل ہے۔
- وجودیت کی تحریک اور ہپی ازم کے پیچھے پول سارتر کا فلسفیانہ فکر ہے۔
- طاقت و ادب ہمیشہ خون جگر کا نذرانہ مانگتا ہے۔ رگ ساز میں جب تک صاحب ساز کا لہور واں نہ ہو جاں فزا نغمہ وجود میں نہیں آتا۔ صحافت کے ذریعہ سطحی عزت اور عارضی شہرت اور تھوڑی دولت مل سکتی ہے لیکن اس کی تیز روئی کے ساتھ وہ فلسفہ وجود میں نہیں آتا جس کے زیر سایہ تو میں زندگی کے میدان میں اپنا شاہراہ متعین کرتی ہیں۔ نہ صحافت کی ضرورت سے کسی کو انکار ہو سکتا ہے نہ اس کی نفع بخشی اور فیض رسانی کی حقیقت سے۔ بات صرف اس قدر ہے کہ ادب کو صحافت کا تابع بن کر نہیں رہنا چاہیے۔ اسے صحافت سے قریب رہ کر بھی صحافت سے آزاد رہنا چاہیے۔

اس موضوع پر حرف آخر کے طور پر طہ حسین کے مضمون کے ایک اقتباس کا ترجمہ نقل کر دیا

کافی ہو گا :

ایک ادیب کے لیے لازمی ہے کہ خود کو کار ادب کے لیے تیار کرے اور محنت اور جانفشانی کا حادی بنائے اور یہ سمجھے کہ اعلیٰ ادب پیش کرنے کے لیے یہ کم سے کم شرط ہے۔ چنانچہ پریس والے اگر اس کی کسی کاوش کو چھاپنے میں تاخیر کریں اور مقررہ وقت پر نہ شائع کریں تو اسے غیض و غضب کے اظہار کی ضرورت نہیں۔ ادب کے لیے جلد بازی کے مقابلہ میں تاخیر میں زیادہ نفع ہے۔ تخلیق کے حل میں تاخیر بہتر ہے اس بات سے کہ اخبار اور پریس تو راضی اور مطمئن ہو لیکن اس میں فن کے تقاضے پورے نہ ہوں اور فاسد ادب تیار ہوا اور پڑھنے والوں کا ذوق بھی خراب ہو۔ تاخیر سے پریس کے لوگوں کو غصہ آتا ہے کیوں کہ ان کے لیے ممکن نہیں کہ وہ اعلیٰ ادب کی تیاری اور تخلیق کا انتظار کریں۔ اب ایسی

صورت حال میں جو صحافت کی شرطوں پر لکھنا چاہے تو لکھے لیکن اگر کوئی صحافت نہیں بلکہ ادب کے تقاضوں کو ملحوظ رکھ کر لکھنا چاہتا ہے تو اسے صحافتی نشر و اشاعت کی راہ سے الگ اپنی راہ ڈھونڈنی چاہیے۔

یہ جائزہ عربی صحافت کا جبر و اختیار یا ادب و انشا کے اعتبار سے تھا۔ لیکن ان دونوں پہلوؤں سے قطع نظر عربی صحافت کی تاریخی اہمیت ہے۔ یعنی یہ کہ یہ صحافت جدید دور کی دستاویز ہے۔ چنانچہ اخبار الیوم کے ایڈیٹر مصطفیٰ امین نے اخبار کے بارے میں یہ کہا:

”العقيدة ليست خبراً وانما هي تاديب“

یعنی اخبار خبر نہیں بلکہ تاریخ ہے۔ بیسویں صدی کی نصف اول کی مصری صحافت اس دور کا آئینہ ہے۔ اس آئینہ میں تمام سیاسی، سماجی، واقعات اور ثقافتی رجحانات کا عکس ہے۔ عبدالرحمان الرائعی جدید دور کا تاریخ نگار ہے۔ جدید دور کی تحریکوں اور شخصیتوں پر اس نے متعدد کتابیں لکھی ہیں۔ ان کتابوں میں اخبارات کے حوالے موجود ہیں جو تاہرہ کی لائبریری میں محفوظ ہیں۔ ان اخبارات کے ذریعہ تاریخ مدون کی جاسکتی ہے اور غلط باتوں کی تصحیح بھی ممکن ہے۔ ان اخبارات کے ذریعہ مصر کی قومی تحریک اور ثقافتی اور علمی بیداری کی رفتار کا پورا اندازہ ہو سکتا ہے، یہ اخبارات قومی تحریکات میں براہ راست شریک بھی رہے ہیں اور انھیں اقتدار کی سخت گیری کا شکار بھی ہونا پڑا ہے۔

عربی صحافت کی تاریخ کو چار دوروں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ایک دور اس کا انیسویں صدی کا دور ہے۔ اس دور میں عربی صحافت رفاہ طرطوسی سے شروع ہوتی ہے اور محمد عبد العبد اللہ اللندیکم، ادیب اسحاق اور یعقوب صنوع وغیرہ پر ختم ہوتی ہے۔ اس دور کے صحافی مکمل طور پر ادیب تھے۔ صحافتی بے تکلف اظہار خیال کا دور شروع نہیں ہوا۔ اخبارات میں قدیم نثری اور شعری شاہکار شائع ہوتے تھے۔ اس دور کے ادب میں نئے موضوعات کا اضافہ ہوا اور اسلوب میں قوت اور سنگینگی بھی پہلے کی نسبت زیادہ ہوئی۔ لیکن بیسویں صدی کی نشر کی سادگی اور سلاست سے یہ شر دور تھی۔

عربی صحافت کا دوسرا دور بیسویں صدی کے آغاز سے شروع ہوتا ہے اور ایک چوتھائی

صدی تک جاری رہتا ہے۔ شیخ علی یوسف اور مصطفیٰ کامل اور احمد لطفی المسید اس دور کے اہم اہل قلم صحافی ہیں۔ اس عہد میں عربی کے روزنامہ اخبارات نکلے۔ روزنامہ اخبارات کی تیزروی اور سرعت نے عربی النشاء کو سمجھ و تفوی کے تکلف سے آزاد کیا لیکن یہ تینوں صحافی اعلیٰ تعلیم یافتہ اور قدیم شعر و ادب کے سرمایہ سے پورے طور پر واقف تھے۔ انھوں نے اس وقت اخبارات کے صفحات پر جس اسلوب کا نقش چھوڑا وہ جدید دور کی روزمرہ کی بے تکلف صحافت کا اسلوب تو نہیں لیکن جدید دور کے اہل النشاء ادب کا اسلوب ضرور ہے۔

صحافت کے تیسرے دور یعنی اس صدی کی تیسری اور چوتھی ڈہائی میں عربی صحافت تنہوں اور مقالوں کی صحافت سے خبروں کی صحافت میں داخل ہوئی لیکن اس دور میں بھی یہ صحافت اس جدید دور یا مخصوص ۱۹۵۰ء کے بعد کے دور کی خبری صحافت کا مقابلہ نہیں کر سکتی جبکہ اخبارات میں تنوع اور رنگارنگی شروع ہوئی۔ کھیل کے میدان سے لے کر سینما، تجارت اور علوم و فنون کے مختلف شعبوں کے لیے اخبارات میں مخصوص کالم نظر آنے لگے۔ جب پارلیمنٹ سے لے کر عدالتوں تک کی کارروائی کی رپورٹ فنی انداز میں اخبار میں شائع ہونے لگی۔ رنگین تصویریں بھی صحافت کا ایک حصہ بن گئیں۔ اخبارات کی طباعت اور تقسیم دونوں زبردست شعبے بن گئے اور سینکڑوں اشخاص کی محنتیں ان میں صرف ہونے لگیں۔ اخبارات کا معتد بہ حصہ تجارتی اشتہارات کے لیے وقف ہو گیا اور مختلف نوعیت کے اشتہارات کے لیے مخصوص صفحات اور مخصوص کالم ہر اخبار میں ہونے لگے۔

تبصرہ و تعارف

(تبصرہ کے لیے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

مصنف: عطاء الرحمن قاسمی

ناشر: شاہ ولی اللہ اکیڈمی، مہندیاں

میر درد روڈ، نیو دہلی ۲

دنیا اسلام کی چند عظیم شخصیتیں

قیمت: ۱۴ روپے

کتاب کا سرورق دیکھتے ہی یہ تاثر پیدا ہوا کہ شاید یہ ایک ایسی کتاب ہو جو جغرافیائی حدود سے آگے بڑھ کر دنیائے اسلام کی چند عظیم شخصیتوں کا احاطہ کرے لیکن فہرست پر نظر ڈالتے ہی اس غلط فہمی کا ازالہ ہو گیا۔ اس کتاب میں برصغیر ہندوپاک کی صرف ان چند عظیم شخصیتوں پر روشنی ڈالی گئی ہے جو مؤلف کے نزدیک عظمت و رفعت کی حامل ہیں۔

چند عظیم شخصیتوں کے انتخاب میں فاضل مصنف کے سامنے کیا معیار رہا ہے اس کا صحیح علم تو ان ہی کو ہو گا۔ البتہ پیش لفظ میں اس کا معیار ”بے پناہ عقیدت و اہلوت“ کا خود انھوں نے اعتراف کیا ہے۔ موصوف نے اس امر پر افسوس کا بھی اظہار کیا ہے کہ بعض اکابر جو میرے معیار پر پورے اترتے ہیں ان کا تذکرہ نہیں ہو سکا۔ ایسے افراد پر مشتمل دوسرا مجموعہ تیار ہو سکتا ہے۔

پیش نظر کتاب میں جن شخصیات پر قلم اٹھایا گیا ہے وہ یقیناً قابلِ قدر ہیں۔ مولانا اشرف علی تھانوی، مولانا عبید اللہ سندھی، مولانا حسین احمد مدنی، مولانا ابوالحسن محمد سجاد، مولانا سید سلیمان ندوی، مولانا الیاس کاندھلوی، مولانا ریاض احمد کی بیش بہا علمی و اصلاحی خدمات سے انکار ممکن نہیں ہے۔

ان عظیم شخصیات کے ساتھ ایسے انشیاس کا ذکر جو ہر اعتبار سے ان سے بہت پیچھے ہیں شاگرد کو اسناد اور مرید کو مرشد کے مقام پر لاکھڑا کرنے کے مترادف ہے۔ اس سے مرید یا شاگرد کی عظمت کے اظہار سے قطع نظر امتنا اور مرشد کے ساتھ نا انصافی ہے۔

خانقاہ اشرفی کی ممتاز خصوصیت کو مؤلف یوں تحریر فرماتے ہیں کہ ”حکیم الامت کی یہی میجانی تھی کہ ان کی دلکش و برگزیدہ شخصیت کے ارد گرد ایسا ذی علم و ذی شعور طبقہ جمع ہو گیا تھا جیسے شمع کے گرد پروانے۔ شاید اتنا بڑا ذی علم طبقہ کسی معاصر بزرگ کے گرد جمع ہوا ہو۔ شیخ الاسلام مولانا شبیر احمد عثمانی، علامہ سید سلیمان ندوی، حکیم الاسلام مولانا محمد طیب، مفسر قرآن مولانا عبد الماجد دریابادی، فلسفی اسلام مولانا عبد الباری ندوی، مفتی اعظم محمد شفیع صاحب پاکستانی، امیر المؤمنین فی الحدیث مولانا ظفر احمد تھانوی، شیخ التفسیر مولانا اور لیس کاندھلوی، مورخ عصر مولانا مسعود علی ندوی، نقیب زمانہ مولانا وحی اللہ خاں فتح پوری، شاعر اسلام و صل بلگرامی، رئیس المتغزلین جگر مراد آبادی، عاشق تھانوی، خواجہ عزیز الحسن مجذوب غوری وغیرہ جیسی جلیل القدر شخصیتیں آپ سے وابستہ تھیں،“

مولانا عبید اللہ سندھی کے متعلق تذکرہ نگار نے مولانا شبلی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ ”دارالعلوم دیوبند نے صرف و آدمی کو پیدا کیے ہیں۔ فن حدیث میں مولانا انور شاہ صاحب کشمیری اور سیاست میں مولانا عبید اللہ سندھی، مولانا سندھی نے اسلام قبول کرنے کے بعد اپنی پوری زندگی ملک و ملت کے لیے وقف کر دی۔ مولانا آخری زمانہ میں ہر وقت نئے سرے سے تھے۔ جب کسی نے ان سے اس کی وجہ پوچھی تو فرمایا کہ ”میری ٹوپی تو اسی دن سے اتر گئی جس دن دہلی کا لال قلعہ مجھے جے جے لیا گیا تھا اب یہ بے غیرتی کی بات ہے کہ میں اپنا قلعہ واپس لیے بغیر سر پر ٹوپی رکھوں۔“

نمونہ کے طور پر اس مجموعہ سے چند اقتباسات پیش کیے گئے تاکہ یہ اندازہ ہو سکے کہ جن ۴۰ شخصیات کی اس کتاب میں مرقع نگاری کی گئی ہے وہ نہایت قیمتی ہیں۔

مولانا عطاء الرحمن قاسمی اس بات پر بجا طور پر مبارک باد کے مستحق ہیں کہ ان کی انتخابی فہرست میں ایسے افراد بھی ہیں جن کی ذات اختلافی ہے، لیکن انھوں نے نہایت احتیاط سے کام لیتے ہوئے ایسا انداز اختیار کیا کہ کہیں اختلافی امور نہ آنے پائیں۔

وفیات

مہادیوی ورما اور فکر تونسوی اب نہیں رہے

ہندی کی معروف شاعرہ مہادیوی ورما کا الہ آباد میں ۱۱ ستمبر کی رات میں انتقال ہو گیا۔ ان کی عمر ۸۰ برس تھی۔ ۱۲ ستمبر کو پورے سرکاری اعزاز کے ساتھ ان کا کھریا کرم کیا گیا۔ ملک بھر کے ممتاز رہنماؤں، ادیبوں اور دانشوروں نے ان کی موت کو ہندستان کے لیے اور خاص طور پر ہندی ادب کے لیے ایک ناقابل تلافی نقصان قرار دیا۔

ہندی ادب میں جدید میرا، کہلائی جانے والی مہادیوی کا جنم ۲۴ مارچ ۱۹۰۷ء کو اتر پردیش میں واقع فرخ آباد میں ہوا تھا۔ ابتدائی تعلیم اندور کے مشن اسکول میں ہوئی اور صرف ۹ سال کی عمر میں ہی ان کی شادی ہو گئی۔ مگر شادی کے اگلے روز ہی وہ واپس لوٹ آئیں اور کچھ کبھی سسرال نہیں گئیں اور نہ ہی انھوں نے اس شادی کو کچھ کبھی تسلیم کیا۔ ۱۹۳۳ء میں انھوں نے الہ آباد یونیورسٹی سے سنسکرت میں ایم۔ اے کیا اور پریاگ مہیلا ودیا پیٹھ کی پرنسپل ہوئیں۔ ۱۹۵۲ء میں وہ اتر پردیش اسمبلی کی ممبر منتخب ہوئیں۔ ۱۹۵۶ء میں ان کو پرمابھوشن کا اعزاز دیا گیا اور ۱۹۸۲ء میں گیان پیٹھ ایوارڈ دیا گیا۔ مہادیوی ورما ہندی ادب کے اس دور سے تعلق رکھتی تھیں جسے ”چھایا واڈ“ (رومانی شاعری) کا دور کہا جاتا ہے۔ دونوں عالمگیر جنگوں کے درمیان کا یہ دور ہندی ادب میں بہت اہمیت کا حامل ہے اور اسی چھایا واڈی اسکول کے دوسرے نمایاں ہندی ادیبوں میں جے شنکر پرساد، سوربھ کانت تریپاٹھی، نرالا، ستراندن پنت شامل ہیں۔ مہادیوی اس دور کی آخری یادگار تھیں۔

ان کی ادبی زندگی کا آغاز ۱۹۲۲ء میں ہوا تھا جب رسالہ چاند میں ان کی پہلی نظم چھپی تھی۔ اور اس کے بعد اپنے آخر وقت تک انسانیت کے لیے اور خاص طور سے عورتوں کی بیداری کے لیے جدوجہد کرتی رہیں۔ ان کی چند یادگار تصانیف کے نام یہ ہیں :

نبہار، رشتی، نیرجا، سیاندھ گیت، دیپ شکھا، مایا منتر، اتیت کے چل چتر، نشر نکھلا کی کڑیاں، پتھ کے ساتھی، شرندا، ساہتیہ کار کی آستھا، میرا پر لوار، سمرتی کی ریکھا میں اور یا ما۔ اپنی ان تحریروں کی بدولت وہ اپنی زندگی ہی میں ایک LEGEND بن گئی تھیں اور جدید ہندی ادب کی میرا کہلائی جاتی تھیں۔

اردو کے ممتاز طنز نگار فکر تونسوی کا ۱۲ ستمبر کی صبح برین ہیمریج کی وجہ سے انتقال ہو گیا۔ وہ کچھ دنوں سے گو دند بلجھ نپت اسپتال دہلی میں زیر علاج تھے۔ انتقال کے وقت ان کی عمر ۶۹ سال تھی۔ لیسماندگان میں اہلیہ کے علاوہ دولٹر کے اور ایک لڑکی شامل ہیں۔

فکر تونسوی، اکتوبر ۱۹۱۸ء کو تونسہ ضلع ڈیرہ غازی خاں (پاکستان) میں پیدا ہوئے تھے۔ اگرچہ ان کا اصل نام رام لال / نارائن تھا مگر ان کا کہنا تھا کہ یہ نام اتنے پرانے ہو گئے ہیں کہ وہ خود بھی ان کو بھول چکے ہیں۔ ایک عرصے سے وہ اردو روزنامہ ملاپ میں مزاحیہ کالم 'پیاز کے چھلکے' کے عنوان سے لکھتے رہے اور یہ کالم اتنا مقبول ہوا کہ لوگ بے صبری سے اس کا انتظار کرتے۔ ابھی حال ہی میں انھوں نے اپنی خود نوشت 'سوانح' میں "مکمل کی تھی جو دو حصوں پر مشتمل ہے اس کے علاوہ ٹی وی پر ان کا ایک قسط وار پروگرام 'فکر نے کہا' بھی دکھایا جا رہا ہے۔ فکر تونسوی شاعری بھی کرتے تھے اور ان کا شعری مجموعہ 'ہیولہ' ۱۹۷۴ء میں شائع ہوا کافی مقبول ہوا لیکن ان کی اصل پہچان طنز نگار کے طور پر تھی۔ ان کی تحریروں میں مزاح کی چاشنی کے ساتھ ساتھ طنز کے نشتر بھی ہیں اور سماج کے رستے زخموں پر ان کا قلم ایک ماہر اور تجربہ کار سرجن کے نشتر سے کسی طرح کم نہ تھا۔ وہ تقریباً ایک درجن کتابوں کے مصنف تھے ان میں سے بیشتر طنزیہ مضامین کے مجموعے ہیں۔ ان کی تصانیف میں ہیولہ (۱۹۷۴ء)، چھٹا دریا (۱۹۷۹ء)، خدو خال (۱۹۵۰ء) سا تو اں شاستر (۱۹۵۰ء) پیاز کے چھلکے (۱۹۶۱ء)، چوہٹ راج (۱۹۷۰ء) بدنام کتاب (۱۹۷۵ء) فکر پات (۱۹۷۸ء) بات میں گھات (۱۹۸۳ء) چھلکے ہی چھلکے (۱۹۸۸ء)، فکر نامہ، ہم ہندوستانی وغیرہ شامل ہیں۔ اپنی ان تصانیف پر ان کو متعدد اعزازات اور انعامات بھی ملے جن میں سوویت لیٹڈ نہرو پوارڈ اور غالب پوارڈ بھی شامل ہیں۔



سالانہ قیمت
۲۲ روپے

جامعہ

قیمت فی شمارہ
دو روپے

جلد ۸۴	بابت ماہ نومبر ۱۹۸۷ء	شمارہ ۱۱
--------	----------------------	----------

فہرست مضامین

- | | | |
|------|-------------------------------------|--|
| ۳ | ضیاء الحسن فاروقی | ۱۔ شذرات |
| ✓ ۷ | ڈاکٹر سید نقی حسین جعفری | ۲۔ ذاکر صاحب کی کہانیوں کا تمثیلی پہلو |
| ✓ ۱۵ | ڈاکٹر سید جمال الدین | ۳۔ جامعہ کی فکری تشکیل اور مجیب صاحب |
| ✓ ۲۶ | ڈاکٹر محمد یعقوب عمر | ۴۔ تاریخ گوئی فارسی اور اردو میں |
| ✓ ۳۵ | مولوی ضیاء الرحمن کچھریا یونی مرحوم | ۵۔ سید محمد ٹونگی (مرحوم) |
| ۴۱ | | ۶۔ تبصرہ و تعارف |
| | | ۱۔ شہید کربلا |
| | جناب محمد اسحاق | ۲۔ نواب اعظم اور مشنوی اعظم نامہ |
| ۴۷ | | ۷۔ علمی و تہذیبی خبریں |

مجلس ادارت

پروفیسر مسعود حسین

پروفیسر علی اشرف

ضیاء الحسن فاروقی

ڈاکٹر سلامت اللہ

مدیر

ضیاء الحسن فاروقی

مدیر معاون

عبد اللطیف اعظمی

خط و کتابت کا پتہ

ماہنامہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

طابع و ناشر: عبد اللطیف اعظمی۔ مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۱۱۰۰۰۲

شذرات

کچھ کئی دن سے (اکتوبر کے دوسرے ہفتے میں) دائیں اور بائیں بازو کی بعض سیاسی جماعتوں نے فرقہ واریت کو اپنا موضوع بحث بنا رکھا ہے۔ ابتدا اس کی شری دیورس کے ایک بیان سے ہوئی جس میں انھوں نے غالباً یہ کہا ہے کہ ملک میں اس وقت سیاسی اور حکومتی نقطہ نظر سے کوئی اور سیاسی پارٹی کانگریس کی متبادل نہیں ہے، بائیں بازو والی جماعتوں، خاص طور پر سی۔ پی۔ ایم نے اس بیان کو بہت اہمیت دی اور یہ کہا کہ یہ کانگریس کی ”موقع پرستی“ سے فائدہ اٹھانے اور کانگریس میں آکر ابس، ایس ڈالوں کے بڑی تعداد میں داخل کرنے کی ایک ترکیب ہے، اور اس طرح منصوبہ یہ معلوم ہونا ہے کہ کانگریس پر جس کا جھکاؤ پہلے ہی سے کچھ کچھ دائیں بازو کی طرف ہے، فرقہ پرست عناصر کا غلبہ ہو جائے، اور پھر ملک کی حکومت پر۔ اس کا رد عمل بھارتیہ جنتا پارٹی کی طرف سے شدید ہوا اور اس نے کمیونسٹ پارٹیوں پر ”موقع پرستی“ کے کئی الزامات عائد کیے جن میں سے ایک ان کا مسلم لیگ سے اتحاد بھی ہے آزادی سے پہلے مطالبہ پاکستان کے سلسلے میں اس کی ہمنوائی اور آزادی کے بعد کیرالا میں اس سے مل کر حکومت بنانا۔ دائیں اور بائیں بازو والی سیاسی جماعتوں کی اس لفظی زور آزمائی میں جب کانگریس کی ”قوم پرستی“ مجروح ہوتی نظر آئی تو اس کے ہائی کمانڈ کی طرف سے فرقہ پرستی کی مذمت میں دو ایک سخت بیانات شائع ہوئے لیکن اس میں سوشلسٹ یا سوشلسٹ طرز کے سماج کی کوئی بات نہیں کہی گئی۔

اس پس منظر میں ایک اہم سوال یہ ہے کہ یہ بیکار کیسے اتنی شد و مد سے، فرقہ پرستی سیاسی جماعتوں کا موضوع سخن بن گئی؟ اور اتنی شد و مد سے کہ بائیں بازو والی جماعتیں اس کے خلاف ملک گیر پیمانے پر تحریک چلانے کا منصوبہ بنا رہی ہیں؟ اگرچہ اپنی عظیم قوم پرستانہ تاریخ کے پیش نظر

کانگریس کو یہ کام کرنا چاہیے تھا اور مسلسل کرتے رہنا چاہیے تھا۔ فرقہ پرست ہندو جماعتیں اپنی سرگرمیوں کی تعمیر اپنے اپنے نقطہ نظر سے وطن دوستی، نیشنلزم اور بھارتیہ سنسکرتی کی اصطلاح میں کرتی رہتی ہیں، مسلمانوں اور سکھوں کی فرقہ پرست جماعتیں اپنی اپنی مذہبی تنگ نظری کا شکار ہیں اور مذہب کی عالمی، پرامن اور مثبت اقدار کی طرف سے انھیں چڑا کر اپنے خول میں اس خیالی خوف سے بند رہنا چاہتی ہیں کہ اکثریت انھیں اپنے آپ میں ضم کر لے گی۔ ادھر اکثریت کی فرقہ پرست جماعتیں اس خیالی خوف کے مرض میں مبتلا ہیں کہ جو فرقے آج اقلیت میں ہیں، کل کو ان کی آبادی بڑھ جائے گی تو وہ باہر کے اپنے ہم مذہبوں کی مدد سے ملک کی موجودہ اکثریت پر غالب آجائیں گے۔ ہندو فرقہ پرستی کو ایک اور خوف لاحق ہے کہ کہیں اقلیتوں کے ساتھ ان کی زیادتیاں اور نا انصافیاں رنگ نہ لے آئیں اور وہ بائیس بازو کی جماعتوں کی ہمنوا بن جائیں اور بائیس بازو کی جماعتوں کی پالیسی بنانے والوں کے ذہنوں میں یہ بات پنے بھی کہ بائیس بازو والی جماعتیں فرقہ پرستی کے خلاف ملک گیر تحریک چلا کر مسلمانوں اور عیسائیوں وغیرہ کی ایک بڑی تعداد کی تائید حاصل کر لیں گی، اور اس طرح ممکن ہے کہ وہ اس قابل ہو جائیں کہ مرکزی حکومت پر زیادہ دباؤ ڈال سکیں۔

اب ہمارے قارئین کے ذہن میں خود بخود اس سوال کا جواب آ جانا چاہیے جو ہم نے اوپر اٹھایا ہے، یعنی یہ کہ فرقہ پرستی کے خلاف تحریک کا خیال یا فرقہ پرستی کے جواز میں شک و شبہ اور خیالی خطرہ یا اپنی نیشنلزم اور حب الوطنی کی باتیں، اس وقت اس وجہ سے زور پکڑ رہی ہیں کہ الیکشن کے دن قریب آرہے ہیں۔ گویا سیکولزم کی مخالفت یا فرقہ پرستی الیکشن کے قریب زیادہ بھیانک نظر آنے لگتی ہے، یا پھر دوسری طرف ملک اور قوم کے اتحاد، جمہوریت اور قومی یک جہتی سے محبت زیادہ بڑھ جاتی ہے۔ اس سے بڑھ کر سیاسی جماعتوں کی موقع پرستی اور کیا ہو سکتی ہے؟ اس میں دو رائیں نہیں ہو سکتیں کہ تنگ نظری، مذہبی تعصب، فرقہ پرستی، مذہب کے نام پر قتل و غارتگری، فرقے کے نام پر ظلم و نا انصافی، ذات پات کے نام پر حیوانیت اور زندگی، یہ وہ بیماریاں ہیں جو ہماری حقیقی قومی زندگی کو ایک عرصے سے ٹھن کی طرح کھا رہی ہیں، اور ہمارے سماج کی اخلاقی بنیادیں کھوکھلی ہو گئی ہیں، لیکن ہماری پبلک لائف کا اسٹیبلشمنٹ اب حصول اقتدار ہے، جس طرح بھی یہ

ملے جائز اور حق ہے۔ انصاف، خدمت اور سماج سبوا، اب آدرش نہیں، قدروں کی خدمت اب نہ انفرادی نصب العین ہے نہ سماجی۔ عام دنوں میں ہم اس بیماری کو چھیلنے رہتے ہیں، اس کے علاج کی تدبیریں سوچنا تو درکنار ضرورت ہوتی ہے تو ہم اس بیماری کو اور زیادہ خطرناک بنانے کا وسیلہ بن جاتے ہیں، لیکن الیکشن یا اس طرح کا کوئی موقع ہوتا ہے تو ہمیں اس بیماری کے علاج کا خیال آتا ہے۔ بھلا بتائیے کہ کہیں دل میں بس کی گناٹھ رکھ کر اخلاقی بیماریوں، یعنی دل کی بیماریوں کا علاج ہوتا ہے۔ موقع پرستی درحقیقت اعلیٰ اخلاق اور سماجی سطح پر سپک لائف کے اعلیٰ آدمیوں کے لیے زہر ہلاہل ہے۔ اس سے صحیح معنوں میں نہ ملک مضبوط ہوتا ہے نہ قوم ترقی کرتی ہے۔

گاندھی جی یہ جو مقصد کی نیکی اور بلندی ہی کی طرح اس کے حاصل کرنے کے طریقوں میں بھی اخلاقی بلندی کے فاعل تھے، تو وہ اسی لیے تھا کہ اس کے بنا کوئی فرد، کوئی سماج یا کوئی ریاست اخلاقی شخصیت یا اخلاقی ریاست نہیں بن سکتی۔ گاندھی جی حق پرستی کے میدان میں اپنے تجربوں کی بدولت زندگی کے عارف بن گئے تھے، اور اس کے ظاہر و باطن کو خوب پہچان گئے تھے، لیکن اب گاندھی جی کہاں ہیں! اب تو ان کی باتیں کہانیاں بن کر کہیں کھو گئی ہیں! ہاں، راج گھاٹ پر ان کی سلاہی ضرور ہے، جہاں ہر سال ۲۰ اکتوبر کو ان کے بھگتوں کے علاوہ جن کی تعداد شاید اب بلائے نام ہے، بھاری تعداد میں نیشنلسٹ، فرقہ پرمد اور موقع پرست سمجھی جمع ہوتے ہیں اور عہد کرتے ہیں کہ وہ دلش کی خاطر اور سنیہ اور اہنسا کے اصولوں کے لیے اپنا سب کچھ قربان کر دیں گے۔

احمد جمال پاشا مرحوم

اس کا سخت افسوس ہے اور یہ افسوس نادیر قائم رہے گا کہ ۲۸ ستمبر ۱۹۸۷ء کو اردو کے مشہور طنز نگار بیٹنہ میں قلب کے دورہ کی تکلیف سے جانبر نہ ہو سکے اور ہمیشہ کے لیے ہم سے رخصت ہو گئے۔ اللہ تعالیٰ ان کی منقوت فرمائے اور اپنے دامن رحمت میں جگہ دے۔ آمین۔ مرحوم رہنے والے تو تھے لکھنؤ کے اور ان کی زندگی کا بڑا حصہ لکھنؤ ہی میں گزرا، لیکن ادھر دس بارہ سال سے وہ

میوان دہبار، جابے نھے۔ سیوان سے وہ کسی کام سے پٹنہ آئے تھے کہ وہیں ان کی طبیعت خراب ہوئی۔ اسپتال میں داخل کیے گئے لیکن چارہ گروں کی سب تدبیریں رائگاں گئیں، اور بالآخر ان کا محبتوں سے لبریز دھڑکتا ہوا دل ہمیشہ کے لیے خاموش ہو گیا۔ پس ماندگان میں ان کی اہلیہ اور دوستوں اور مداحوں کا ایک وسیع حلقہ ہے، دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان سب کو صبر جمیل عطا فرمائے۔ عمران کی کچھ زیادہ نہ تھی، یہی کوئی رستا دن اٹھاؤں کی ہوگی۔ تعلیم ان کی لکھنؤ اور علی گڑھ میں ہوئی تھی، ادبی صلاحیتوں کی تربیت پہلے لکھنؤ میں انجمن ترقی پسند مصنفین کے جلسوں میں ہوئی، اور ترقی پسندی کے سنجیدہ عناصر سے وہ متاثر بھی رہے، پھر علی گڑھ میں ان کا ادبی ذوق اور نکھرنا مزاح نگاری کا جوہر ان کی فطرت ثانیہ تھی اور اسی حیثیت سے اردو ادب میں ان کی جگہ متعین ہوئی، لیکن اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ مرحوم میں تحقیق و تنقید کی صلاحیت نہ تھی، افسوس انھوں نے اس طرف توجہ کرنی شروع کی ہی تھی کہ آخری گھڑی آپہنچی، ان کے کئی مضامین، انشائیے، ”اددہ پنچ“ میں ان کی تحریریں اور علی گڑھ کے ”اسکالر“ کا ان کا ترتیب دیا ہوا پیر وڈی نمبر، خاصے کی چیزیں ہیں اور ان کی وجہ سے انھیں ہمیشہ یاد رکھا جائے گا۔ ادھر کچھ عرصہ سے ان کی باطنی زندگی میں ایک ایسا اضطراب پیدا تھا جسے مندہ ہی اور صوفی حلقے میں اللہ کا خاص انعام کہا جاتا ہے، مرحوم نے حج بھی کیا تھا اور حج سے واپسی کے بعد ان کی قلبی کیفیات کارنگ اور ہی کچھ ہو گیا تھا، ایسے خوش نصیب ادیب کم ہوتے ہیں جن کے غم میں ”مدرسہ“ اور ”میکرہ“ دونوں غمگسار ہوں۔

سید نفی حسین جعفری

ذاکر صاحب کی کہانیوں کا تمثیلی پہلو

ذاکر صاحب نے اپنی شخصیت اور فکر کے اظہار کے لیے جو وسیلے اختیار کیے، ان میں جہاں ایک طرف جامعہ ملیہ اسلامیہ اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے کمیونسٹ کی صورت گری اور تعلیم کا نیا اور انقلابی تصور تھا تو دوسری طرف ان کی وہ کہانیاں بھی ہیں جو انھوں نے بچوں کے لیے لکھی ہیں۔ عام طور پر انسان کی جو تین قسمیں پائی جاتی ہیں یعنی 'ACTIVE MAN'، 'SPECULATIVE MAN' اور 'REFLECTIVE MAN' ذاکر صاحب کی دلت میں یہ تینوں حیثیتیں متحد نظر آتی ہیں۔ ہندوستان کے دو بڑے تعلیمی اداروں کی ترقی اور توسیع میں ذاکر صاحب نے جو کردار ادا کیا وہ ان کی عملی شخصیت کا پر تو ہے، ان کا تعلیم کا ہمہ جہتی تصور ان کی نظری شخصیت کی ترجمانی کرتا ہے اور ذاکر صاحب کی کہانیاں تمثیل اور استعارہ کے وسیلہ سے ان کی تخلیقی شخصیت سے ہمیں روشناس کراتی ہیں۔ ان تینوں حیثیتوں میں جو قدر مشترک نظر آتی ہے وہ جمال اور عظمت کا ایک البسا ملا جلا تصور ہے جسے ذاکر صاحب کی ذات سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ جامعہ کا تعلیمی نصاب ہو یا علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے خوبصورت وسیع لان، ان کے جمع کیے ہوئے نوادرات ہوں یا سرکاری قیام گاہوں میں ان کی نگرانی میں لگائے ہوئے گلاب کے نختے، ان کی کہانیاں ہوں یا تعلیمی خطبات، ان سب میں انسان کی عظمت اور حسن کی تلاش کے ایسے مظاہر نظر آتے ہیں جو عوام و خواص دونوں کو اپنی طرف متوجہ کرتے ہیں۔

اس مختصر مضمون میں مجھے ذاکر صاحب کی کہانیوں کے بارے میں کچھ کہنا ہے۔ ذاکر صاحب بنیادی طور پر کہانی کار تھے نہ فن کار۔ انھوں نے کہانی اور اس کے تشبیلی عنصر کو اپنا وسیلہ اخبار اُسی وقت بنایا ہوگا جب عمل اور فکر کے وسائل انھیں نا کافی یا کمزور نظر آئے ہوں گے۔ یوں بھی شاعر یا ادیب حکایت کا سہارا اُسی وقت لینا ہے جب اُسے چریوں یا جانوروں یا بعض کرداروں کے وسیلہ سے کوئی ایسی بات کہنا مقصود ہوتی ہے جو عام پسرایہ بیان میں یا تو کہی نہیں جا سکتی اور یا بھرپور طریقے سے نہیں کہی جا سکتی۔ پہنچتے تھے سے کلیہ و دمنہ تک اور منطق الطیر سے قصہ طوطا مینا تک تشبیل نگاری کی ایسی روایت ہے جو عہد قدیم کو عہد وسطی سے اور عہد وسطی کو عہد جدید سے ملاتی ہے۔

ابو خاں کی بکری (۱۹۳۷ء) ذاکر صاحب کی معروف کہانیوں میں سے ہے۔ بچوں کے لیے لکھی گئی یہ کہانی ذاکر صاحب کے تشبیلی اسلوب کی اچھی مثال ہے۔ یہ ایک ایسی پہاڑی بکری کی کہانی ہے جسے ابو خاں نے پالنے کی غرض سے خریدا ہے۔ لیکن کچھ عرصے کے بعد ہی بکری جس کا نام ابو خاں نے چاندنی رکھا ہے، پہاڑ کے دامن میں پہنچ جاتی ہے اور اپنی کھوئی ہوئی آزادی کو دوبارہ حاصل کر لیتی ہے۔ پہاڑ کے دامن میں ہر سی گھاس، کھلی فضا اور آزادی ضرور ہے لیکن وہاں بھیریا بھی ہے۔ چاندنی اس خطرے سے پوری طرح آگاہ ہے اور اس کے باوجود ابو خاں کے گھر کے مقابلے میں اس زندگی کو ترجیح دیتی ہے۔ اس کے کچھ دن بڑی خوشی اور اطمینان سے گزرے۔ آخر کار ایک دن بھیرے نے اُسے ناکا اور چاندنی کے لیے اپنی حاصل کی ہوئی آزادی کی قیمت ادا کرنے کی آزمائش کی گھڑی آگئی۔ کہتے ہیں کہ اُس نے بڑی بے جگری سے بھیرے کا مقابلہ کیا اور سینگوں سے پوری رات اپنا دفاع کرتی رہی لیکن صبح ہوتے ہوتے دم توڑ دیا۔ چاندنی اپنا انجام جانتی تھی اور اس کے سان گمان میں یہ بات نہ تھی کہ وہ کسی طرح بھیرے پر غالب آ سکتی تھی۔ بس وہ یہ چاہتی تھی کہ کسی طرح صبح ہو جائے تاکہ اس کی مفاد کی داستان رات کے اندھیرے میں کھو نہ جائے۔

کسی بات کو حتمی انداز میں کہنے سے ہمیشہ گریز کرنا چاہیے اور خاص طور پر ادب اور فن کے معاملہ میں زیادہ احتیاط لازم ہوتی ہے۔ لیکن اس احساس کے باوجود راقم الحروف کا یہ خیال

ہے کہ حکایات اور FABLES کے معروف ادب میں کسی کہانی کا خاتمہ اس انداز میں نہیں ہونا جیسا اس کہانی کا ہوا اور شاید اسی کے با وصف ابو خاں کی بکری اہم اور ممتاز ہے۔ ذاکر صاحب نے کہانی کے اختتام کو ذہن میں رکھ کر کہانی لکھی یا اس کے برعکس معاملہ تھا، دونوں صورتوں میں کہانی کا انجام اہم ہے۔ ایک کمزور اور سرشت کے اعتبار سے نیک مخلوق یعنی بکری، اپنے سے طاقت ور اور بے رحم حریف کا مقابلہ جس حوصلے اور جرأت سے کرتی ہے وہ کہانی کا سب سے اہم بیانیہ ہے:

”ستارے ایک ایک کر کے غائب ہو گئے۔ چاندنی نے آخری وقت میں اپنا زور دوگنا کر دیا۔ بھڑیا بھی تنگ آگیا تھا کہ دور سے ایک روشنی دکھائی دی۔ ایک مرغ نے کہیں سے بانگ دی۔ نیچے بستی میں مسجد سے اذان کی آواز آئی۔ چاندنی نے دل میں کہا اللہ نیرا شکر ہے۔ میں نے اپنے بس بھر مقابلہ کیا۔ اب تیری مرضی۔ مؤذن آخری دفعہ اللہ اکبر کہہ رہا تھا کہ چاندنی بے دم زمین پر گر پڑی۔ اس کا سفید بالوں کا لباس خون سے بالکل سرخ تھا۔ بھڑیے نے اُسے دبوچ لیا اور کھا گیا!

اوپر درخت پر چڑیاں بیٹھی دیکھ رہی تھیں۔ ان میں اس پر بحث ہو رہی ہے کہ جیت کس کی ہوئی۔ سب کہتی ہیں کہ بھڑیا جیتا۔ ایک بڑھی سی چڑیا ہے وہ مصر ہے کہ چاندنی جیتی۔“

انسانی تاریخ میں نہ جانے کتنے ایسے معرکے ہیں جن کے بارے میں ”بڑھی چڑیا“ وہی بات کہے گی جو اس نے چاندنی کے انجام پر کہی اور دوسری چڑیاں اُس سے اختلاف کریں گی۔ کامرانوں اور ناکامیوں کے مروج اور تسلیم شدہ پیمانے عزیمت اور عظمت کے سچے نمائندوں پر ہمیشہ دھول ڈالتے رہے ہیں۔ یہ پہلے بھی ہوا ہے اور آئندہ بھی ہوگا۔ ذاکر صاحب اگر کسی تاریخی معرکے کو نشر میں بیان کرتے یا کسی پر عزیمت اور حقیقی معنوں میں عظیم انسان کی سرفروشی کی داستان سنانے تو شاید جانبداری کے الزام سے بچتے اور نہ دل کھول کر اُس ہیرو کے حضور اپنا ہدیہ تحسین پیش کر پاتے۔ چاندنی اور بھڑیے کا کہانی میں نمائندگی کے وسیلے سے انھوں نے وہ سب کچھ

بیان کر دیا جو وہ کہنا چاہتے تھے۔

ذاکر صاحب کی دوسری اہم کہانی عقاب ہے جس میں تمثیل نگاری کو پورے فن اور پرکاری سے بڑھا گیا ہے۔ کہانی کچھ یوں بیان کی گئی ہے کہ عقاب کو شکار کی تلاش میں غلطی سے ایک بلی کا بچہ مل جاتا ہے جسے وہ اپنے گھونسلے میں لے آتا ہے۔ عقاب کے دل میں بلی کے بچے کے لیے، جسے منٹو کا نام دیا گیا ہے، محبت پیدا ہو جاتی ہے اور وہ اس کی پرورش کرتا ہے۔ اپنا شکار اُسے کھلاتا ہے اور مستقبل اس فکر میں ہے کہ منٹو کو وہ دشت کی فضا کا آشنا بنالے۔ ادھر منٹو جوں جوں بڑی ہو رہی ہے اُسے اپنی طبائع اور سرشت کے مطابق گاؤں کی زندگی باورچی خانہ، چولہا اور دودھ یاد آتا ہے اور آہستہ آہستہ وہ دشت کی فضا سے اُسے وحشت ہونے لگتی ہے۔ انجام کار منٹو عقاب کو آمادہ کرتی ہے کہ وہ اُسے اُس کی دنیا میں پہنچا دے عقاب مومہ میں مبتلا ہو کر منٹو کے سبب نخرے برداشت کرتا ہے اور بلندی سے اتر کر بستی پہنچا ہے جہاں منٹو کی دنیا آباد ہے۔ بستی پہنچتے ہی منٹو باورچی خانے اور آگن کی دنیا میں کھو جاتی ہے لیکن عقاب جو قریب کے درخت پر ابھی بیٹھا ہی تھا کہ گولی کا نشانہ بنتا ہے اور زخمی ہو کر ایک کسان کے ہاتھ آتا ہے۔ کہ ان اُسے جھٹ پا بہ زنجیر کرتا ہے۔ منٹو یہ سب تماشا دیکھتی ہے۔ منٹو اُسے آمادہ کرتی ہے کہ وہ بستی میں رہنے لگے اور وہاں کی زندگی کو اپنالے۔ وہ عقاب سے وعدہ بھی کرتی ہے کہ اپنے شکار کیے ہوئے جو ہے اُسے کھلائے گی۔ اس ستم ظریفی پر عقاب گڑھنے کے سوا کچھ نہ کر سکتا تھا۔ پھر منٹو نے عقاب کو خدا حافظ کہا اور ادھر کا رخ نہ کیا۔ اس کے بعد کی کہانی ذاکر صاحب نے یوں بیان کی ہے۔

”جس دن سے عقاب کے گولی لگی ہے اُس دن سے پانی کی ایسی جھڑی لگی کہ ساتویں دن جا کر نکلی۔ یہ ہفتہ بھر اسی زنجیر میں بندھا بیٹھا رہا نہ کھانا نہ پینا۔ دھوپ جو نکلی تو دن بھر اس میں بدن سینکا۔ شام قریب آئی اور ڈوبتے ہوئے سورج کی روشنی سے پہاڑ کی چوٹیاں آگ کے طرح دمنے لگیں تو اس کے دل کی کچھ عجیب حالت ہوئی۔ پہاڑ سے کسی نے اپنی طرف اُسے کھینچنا شروع کیا۔ اس نے پر کھیلوائے تو وہ سیدھا بازو جس میں گولی لگی تھی پورا نکل گیا، زخم

بھر چکا تھا۔ اُسے پہلے تو یقین نہ آیا۔ پھر باز دیکھ لیا کہ ایک بار، دوبار، تین بار۔ جب یقین ہو گیا کہ ٹھیک ہے تو کچھ نہ پوچھو کہ اس کے دل کی کیا حالت ہوئی۔ ایک چرخ ماری اس زور سے کہ منٹو باورچی خانے میں سہم سی گئی۔ ایک جھٹکا دیا، البتہ کہ زنجیر الگ ٹوٹ کر گری۔ پیر سے چند ہونڈیں زمین پر گریں اور یہ نہایت شہانہ انداز سے اڑا۔ یہ جا، وہ جا۔ آن کی آن میں اتنا اونچا پہنچا کہ شام کے دھندلکے میں دکھائی بھی مشکل سے دیتا، بہت اوپر پہنچ کر پہاڑ کی سب سے اونچی چوٹی پر جا بیٹھا۔ اور نہ جانے کتنی دیر یوں ہی بیٹھا رہا۔ اور کیا کیا خیال اس کے سر میں گزرتے رہے، جیسے کوئی خواب دیکھتا ہو۔ پھر آنکھ کھولی تو بولا "خدا کا شکر ہے پھر آپہنچا اپنے وطن میں، پھر پالیا اپنا دیس، تو اکیلا ہی رہنے کو بنا ہے۔ پس اکیلا ہی رہ۔ تیرے ساتھ ہی اگر ہیں تو یہی ستارے اور یہی چٹانیں، یہی چاند، یہی سورج، جو اپنا کام کرتے ہیں اور کسی اور کے کام میں دخل نہیں دیتے"

عقاب اور بلی کے بچے کی یہ کہانی طبائع اور سرشت کے برخلاف سمجھوتہ کرنے اور موہ مایا میں مبتلا ہو کر اپنا خلقی کردار ادا نہ کرنے کی انسانی زندگی پر آسانی سے محمول کی جا سکتی ہے۔ قدرت نے انسانوں کو اور دیگر مخلوق کو جو بھی مقام عطا کیا ہے اُس سے سرمو انحراف کی گنجائش نہیں ہے اور جو اس مقام سے ہٹنے کی کوشش کرتا ہے گویا نظام کائنات میں دخل اندازی کرتا ہے خواہ وہ انسانوں کی دنیا ہو یا فطرت کے مظاہر۔ اسی کہانی میں جہاں پہاڑ اور چٹانوں کا ذکر ہے، گھاس اور کاٹی کی باہم رقابت اور ایک دوسرے کی عملداری میں دخل اندازی نہ کرنے کی بحث دلچسپ ہے۔

"پتھروں کے مرنے کی جو آواز آئی تو بی کاٹی جو کہیں پڑی سو رہی تھیں جاگیں اور انگڑائی لے کر جو دیکھا تو چاروں طرف گھاس ہی گھاس کی عملداری ہے۔ اس پر انھیں بھی کچھ طیش آیا۔ آگے بڑھ کر بولیں کہ "بس مذاق ہو چکا۔ اب آگے قدم بڑھایا تو اچھا نہ ہو گا۔ یہ میرا علاقہ ہے۔ تیرے لیے تو نیچے سارا میدان چھوڑ دیا ہے۔ وہاں کیوں نہیں جاتی۔ ہمیشہ پرائی چیز ہی کو ٹکتی ہے۔ ندبیدی

کہیں کی، خبردار جو ادھر کا رخ کیا،

لیکن آگے قدم بڑھانے سے جی کافی بھی نہیں چوکتی اور وہ بھی اپنے حدود سے باہر نکلنے کا ارادہ کرتی ہے۔ لیکن پہاڑوں کی چوٹیاں جو عقاب کی کین گاہ ہیں اور جن کا اپنا حسن ہے، کسی آمیزش کو کب برداشت کر سکتی ہیں؟ عقاب اور منٹو کی داستان جس کش مکش کی طرف قاری کی توجہ مبذول کراتی ہے وہ کہانی کے منظر نامے میں یہاں بھی موجود ہے:

”تھوڑے دنوں میں کافی نے ان سب لڑھکے ہوئے پتھروں کا اپنی کاہی وردی پہنا کر اپنے لشکر میں داخل کر لیا تو ان کے بھی ذرا پر نکلے۔ سوچا کہ گھاس کی طرح آگے قدم بڑھاؤں اور پہاڑ کی چوٹی پر بھی اپنا قبضہ جماؤں۔ مگر یہ چٹانیں ہیں کہ اللہ کی شان انھیں کسی اور کا لباس نہیں بھاتا۔ ان کی اپنی آن بان کیا کم ہے جو رنگین کپڑوں سے اسے بڑھانے کی کوشش کریں۔ یہ تو جسے اپنے اوپر بھروسہ نہ ہو وہ بزاز اور درزی کے یہاں سے عزت مول لائے، بس انھیں تو اپنے چہرے کے سامنے بادلوں کا بھیگا بھیکا پردہ اچھا لگتا ہے۔ یادن میں دھوپ کی ہلکی سی چادر اڑھ لی اور شام کو شمع کا سرخ اور سنہرا روشنا لاسر پر ڈال لیا،“

اور جب کوہ و دشت کے رزائنا عقاب نے منٹو سے دل لگایا تو ظاہر ہے کہ نہ صرف اس نے قدرت کے بنائے ہوئے قوانین سے انحراف کیا بلکہ خود اپنی طبع اور سرشت کے خلاف عمل کیا۔ اس کی آگ بھری آنکھیں جو سورج سے بھی نہ لچتی تھیں ایسی چند صیگئیں کہ کچھ عرصے کے لیے وہ اپنا مقام بھول گیا۔ اس کہانی کا استعارہ بھی یہی ہے اور اس کی نمائندگی بھی یہی۔ اور اس وسیلے سے ذکر صاحب نے وہ بات کہنے کی کوشش کی ہے جسے وہ شاید اتنے موثر انداز میں کسی تقریر یا مضمون سے ادا نہیں کر سکتے تھے۔

یہاں اس بات کا ذکر نامناسب نہ ہو گا کہ ذکر صاحب سے پیشتر ”شاہین“ کے استعارے کو علامتی سطح پر تبال اپنی شاعری میں بقائے دوام دے چکے تھے۔ اقبال کا شاہین ہویا ذکر صاحب کا عقاب، دونوں عظمت اور جلال کے مظہر ہیں۔ لیکن یہ عظمت ساز و سامان اور دنیاوی مال و جاہ سے عبارت نہیں بلکہ اس کی اساس فقر اور مسلسل جدوجہد ہے۔ اور یہ اپنی دنیا میں لاشرکیا

ہے۔ عقاب، بادشاہوں، فقیروں اور حریت پسند اصحاب، سب کے لیے یکساں طور پر پُرکشش رہا ہے۔ یہ خودی اور خود داری دونوں کی علامت ہے۔ ذاکر صاحب، جو استاد اور شیخ الجامعہ دونوں حیثیتوں میں سلطانی اور فقری کے رمزا آشنا تھے، عقاب کی گرفت سے اپنے آپ کو کس طرح بچا سکتے تھے؟ لیکن انھوں نے عقاب کو بطور علامت ہی کے استعمال نہیں کیا بلکہ تمثیل کے وسیلے سے یہ بھی دکھانے کی کوشش کی ہے کہ عقاب یا 'عقاب صفت' جب دوسری دنیا کے موہ سے اپنے کو آلودہ کرتا ہے اور اپنے مقام سے نیچے آتا ہے تو اس پر کیا گذرتی ہے۔

انھوں نے عقاب کے دل کو بھی ٹٹولا ہے۔ اس کے اندر کی کش مکش اور منٹو سے دل لگانے کے تجربے کو بڑی گہرائی سے بیان کیا ہے۔ جب کہ اقبال کا شاہن صرف قوت اور جلال کی علامت ہے اور کسی حد تک STOCK IMAGE بن گئی ہے۔ جب کہ ذاکر صاحب نے عقاب کے 'اندرون' کو بھی دیکھا ہے اور اپنی کین گاہ پر اس کی مراجعت اپنی کھوئی ہوئی خودی اور عظمت کی بازیافت ہے۔

ذاکر صاحب کی دوسری کہانیاں جن میں بعض بہت اثر انگیز اور دلچسپ ہیں، کلی طور پر تمثیلی نہیں ہیں۔ اسی لیے میں نے یہاں ان کا ذکر نہیں کیا ہے۔ یا اگر وہیں بھی تو وہ میری رائے میں، ذاکر صاحب کے تصور عظمت اور جلال کے اس فریم میں نہیں آئیں جیسی کہ یہ دونوں کہانیاں۔ آخری قدم، اندھا گھوڑا، سچی محبت اور سعیدہ کی آمال بھی ایسی کہانیاں ہیں جو حلاہد مضمون کی مستحق ہیں۔

ایک نئی کتاب

نگارِ معنی

مرتب: ضیاء الحسن فاروقی

ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کے پسندیدہ اشعار کی بیاض سے فارسی اشعار کا یہ انتخاب پر فہم ضیاء الحسن فاروقی نے نہایت دیدہ ریزی سے کیا ہے اور اس پر ایک مفصل اور جامع مقدمہ لکھا ہے جس میں فارسی شعر و ادب کی شخصیت سازی کا تاریخی رول اور اس کی خصوصیات مؤثر انداز میں واضح کی گئی ہیں اور یہ بھی بتایا گیا ہے ہے کہ خود ذاکر صاحب کی بلند شخصیت اور اعلیٰ فارسی شاعری کی جمالیات اور ان اقدارِ عالیہ میں جن کی وہ ترجمان تھی کس قدر ہم آہنگی تھی۔ شعردل کے انتخاب سے ذاکر صاحب کا ذوقِ جمال پوری طرح نمایاں ہے۔ یہاں ایک خاص سطح پر مولانا روم، سعدی شیرازی، خسرو، حافظ، فیضی، عرفی، نظیری، مرزا مظہر جاننماں اور غالب سمجھی سے آپ کی ملاقات ہوتی ہے۔

کتابت نہایت دیدہ زیب، طباعت اچھے کاغذ پر عمدہ آفسٹ، سائز ۱۸ × ۲۲

قیمت: / 35

ناشر: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ

نئی دہلی ۲۵

ملنے کا پتہ: مکتبہ جامعہ لیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

سید جمال الدین

جامعہ کی فکری تشکیل اور مجیب صاحب

جامعہ میں مجیب صاحب محض شیخ الجامعہ نہیں تھے، جامعہ سے ان کی وابستگی اس کی تاسیس کے کچھ عرصے بعد شروع ہوئی۔ قومی تحریک کے جلو میں قائم ہونے والی جامعہ قومی تحریک کی معراج یعنی حصول آزادی کے بعد ایک ایسے تاریخی موڑ پر تھی جب اس کی بقا کے لیے ایک نئی فکر کی ضرورت اور تمام ضرورتوں سے زیادہ تھی۔ ملک کی ناخوشگوار تقسیم نے ہندوستانی مسلمانوں کے اس ادارے کی شناخت کا مسئلہ پیدا کر دیا تھا جو ہماری قومی تحریک پر ایک المناک تبصرہ ہے۔ بہر کیف نئے حالات میں جس طرح کے چیلنج قوم اور بالخصوص ہندوستانی مسلمانوں کے سامنے آ رہے تھے ان کی آگاہی اور ان کا مقابلہ کرنے کے لیے ایک ایسے مثبت انداز فکر کی اشد ضرورت تھی جو پیچیدگیوں میں بھی آگے بڑھنے اور زندہ رہنے کے لیے ہموار راہیں تلاش کر لے اور ترقی کی ایک خاص منزل پر پہنچ کر دوسروں کی رہنمائی بھی کرنے لگے۔ جامعہ کی ایسی شناخت بنانے میں مجیب صاحب نے مرکزی کردار ادا کیا ہے۔ پیش نظر مضمون میں اسی موضوع پر جامعہ کی تاریخ کے پس منظر میں گفتگو کی گئی ہے۔

سماج، تہذیب، اور تعلیم کا ہوں تینوں ایک رشتے میں منسلک ہیں۔ سماج کے تقاضوں اور

تہذیب کی بقا کے لیے تعلیم ضروری ہے، سماج اور تہذیب کی جڑیں انسان کی مادی زندگی سے وابستہ ہیں، اور تعلیم کا کام یہ رہا ہے کہ ان جڑوں کو تقویت پہنچائے۔ اکثر ایسا ہوا ہے کہ تعلیم کے ذریعہ موجود نظام کو برقرار رکھنے کی سعی کی گئی ہے۔ بالخصوص جب سے تعلیم گاہیں حاکم اور حکومت کے دستِ نگر ہوئی ہیں، تعلیم کو کسی مخصوص نظام کی بقا کے لیے رائج یا استعمال کیا گیا ہے۔ نوآبادیاتی نظام میں مغربی تعلیم اور علوم کی ترویج کے پیچھے مقصد مختلف نہ تھا۔ بقول اکبر الہ آبادی۔

شیخ مرحوم کا اب قول مجھے یاد آتا ہے دل بدل جائیں گے تعلیم بدل جانے سے جامعہ اسی فکر اور طرزِ عمل کے ردِ عمل میں وجود میں آئی۔ ردِ عمل سیاسی نوعیت کا تھا، لہذا ابتداءً جامعہ کا مقصد بھی سیاسی تھا اور اس میں مذہبی جوش و خروش کوٹ کوٹ کر بھرا تھا۔ مرحوم مولانا محمد علی نے جامعہ کے متعلق ایک منصوبہ مرتب کیا تھا جس میں ایک جگہ یہ خیال بھی ظاہر کیا گیا تھا کہ ”ہمارا مطمح نظر ہمیشہ یہ رہا ہے کہ اپنی درس گاہوں سے ایسے نوجوان پیدا کریں جو نہ صرف حسبِ معیار زمانہ حال تعلیم و تربیت یافتہ شمار کیے جانے کے مستحق ہوں، بلکہ سچے مغنوں میں مسلمان بھی ہوں جن میں اسلام کی روح ہو اور جو اپنے مذہب کی تعلیمات سے اس قدر سہرہ اندوز ہو چکے ہوں کہ مبلغین اسلام کی فوج میں دوسروں کی امداد سے متغنی و بے نیاز ہو کر خود اپنے پیروں پر کھڑے ہو سکیں۔“ ان کے سوانح نگاروں نے یوں تبصرہ کیا ہے کہ ”اپنے اس عقیدے میں کہ جامعہ کے اندر ہر طالب علم مذہبی احساس سے لبریز ہو اور مذہبی روح اس میں پورے طور سے سرایت وہ بہت زیادہ سختی سے حاصل تھے۔

علی گڑھ میں جامعہ کا کوئی مستقل نصب العین طے نہ ہو سکا۔ جواہر لال نہرو نے ایک موقع پر اس دور کی جامعہ کو عدم تعاون کی تحریک کے تندرست اور چونچال بچے سے تعبیر کیا تھا۔ تندرست اور چونچال بچہ ہر دغیر نہ ہو سکتا ہے، لیکن رہ گزاروں پر ایک مقصد کے تحت نہیں چل سکتا۔ گھڑی میں تولہ گھڑی میں ماشہ، ان کی آن میں پھول کی طرح مرجھا جاتا ہے یا کھل اٹھتا ہے۔

۷ جولائی ۱۹۲۵ء کو جامعہ دہلی منتقل ہوئی اور قافلہ قریل باغ میں اترا۔ یہ محض مکان

و مقام کی تبدیلی نہیں تھی۔ مرحوم ڈاکٹر عابد حسین صاحب اس تبدیلی کے متعلق تحریر کرتے ہیں۔

”یہ محض مقام کی تبدیلی نہیں بلکہ بڑی حد تک نصب العین کی تبدیلی یا یوں کہیے کہ

نصب العین کا تعین تھا۔ جب تک جامعہ علی گڑھ میں رہی دو مقصدوں کے بیچ رہا

جھولتی رہی۔ ایک یہ کہ وہ ایک مستقل تعلیم گاہ اور مسلمانوں کی تعلیم اور زندگی کا

ایک ایسا نقشہ بنائے جس میں دینی اور دنیوی اقدار کے پرانے اور نئے زمانے کے رنگ

سموئے ہوئے ہوں۔ اس خیال کے نمائندے حکیم اجل خاں، ڈاکٹر انصاری اور خواجہ

عبدالحمید تھے۔ دوسرا یہ کہ جامعہ ایک حاضری کیمپ ہو جنگ آزادی کے سپاہیوں کا جو

قومی تحریک میں حصہ لے کر ہندوستان کو آزاد کر سکیں اور پھر فاتح کی حیثیت سے

مسلم یونیورسٹی پر جہاں سے وہ نکالے گئے تھے قبضہ کریں، اور اس کی اصلاح

کریں۔ یہ نقطہ نظر مولانا محمد علی کا تھا۔ جن دنوں نان کو آپریشن اور خلافت کی تحریکوں

کا زور تھا، عام طور پر لوگوں کو ایسا لگتا تھا کہ بس اب ملک آزاد ہونے والا ہے اور

جامعہ کے مہاجرین کعبہ مقصود (یعنی علی گڑھ کالج) پر قبضہ کرنے والے ہیں۔ اس

یہ جامعہ کے بارے میں مسلمانوں کی عام رائے مولانا محمد علی کے ساتھ تھی مگر ۱۹۴۵ء

میں واقعات کا رخ بدل چکا تھا، نان کو آپریشن کی تحریک ٹھک کر شل ہو گئی تھی

اور خلافت کی تحریک دم توڑ رہی تھی۔ جب ان حالات میں مولانا محمد علی اور ان کے

ہم خیالوں نے جامعہ سے ہاتھ کھینچ لیا اور چند من چلے طالب علموں کی درخواست

پر حکیم اجل خاں اور ڈاکٹر انصاری نے جامعہ کو وہیں منتقل کر کے اس کو چلانے کا ذمہ

لیا، تو گویا یہ فیصلہ ہو گیا کہ جامعہ ایک مستقل تعلیم گاہ ہے۔ اس کا اصل مقصد

تعلیمی ہے، سیاسی مقصد محض ضمنی ہے اور وہ بھی عملی سیاست میں حصہ لینا نہیں

بلکہ صرف اپنے طالب علموں میں آزادی کا جذبہ اور قومیت کی روح پیدا کرنا۔

دہلی منتقل ہونے سے سب ہی مسائل حل نہیں ہو گئے، لیکن جامعہ ترقی کرتی رہی اور

اس کی وجہ ایشیاء اور خدمت کا جذبہ تھا جو ابھرتی ہوئی قوموں کا سب سے بڑا سرمایہ

ہوتا ہے۔

جامعہ کے مقاصد کے پیش نظر رکھتے ہوئے جواہر لال نہرو نے اپنی عقیدت کا اظہار ان الفاظ میں کیا۔

”جامعہ کے پیش نظر طالب علموں کو محض ڈگریاں دینا نہ تھا بلکہ ان میں ایسے انسانوں کا کردار پیدا کرنا تھا جو اپنی شخصی اغراض سے اونچے اٹھ کر اپنے آپ کو کسی بڑے مقصد کے لیے وقف کر دیتے ہیں، اس نصب العین کو سامنے رکھ کر اس نے نظام تعلیم کو نئی بنیادوں پر قائم کرنے کی کوشش کی“

جامعہ نے دہلی میں جس تعلیمی تحریک کی داغ بیل ڈالی اس میں ابتدائی تعلیم کو فوقیت دی گئی تھی۔ اس لیے عرصے تک جامعہ کی شناخت اس کے مدرسوں اور مدرسوں کے مدرسین سے ہوتی تھی۔ اس تعلیمی نظام پر قوم کو فخر تھا۔ پروفیسر محمد مجیب اسی تعلیمی نظام کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”اعلیٰ تعلیم گاہ یعنی یونیورسٹی بننے کے خیال کو ایک طرف رکھ دینا بہت گراں گزرا، مگر ہم نے اپنا کام شروع کیا اپنے پرائمری اسکول اور بچوں کی کتابوں سے۔ دراصل بچہ ہمارا پہلا قدم ہونا بھی چاہیے تھا، شوق پر ایسی پابندی لگانے کے لیے ڈاکٹر ذاکر حسین کی جیسی ہمت درکار تھی۔

”لیکن اسی وجہ سے کہ انھوں نے کئی سال تک ابتدائی تعلیم کے مسئلوں پر غور کیا تھا وہ بنیادی قومی تعلیم کی تحریک کی اعتماد کے ساتھ رہنمائی کر سکے“

اس لیے عجیب نہیں کہ جامعہ کو پہلی سندس ڈاکٹر ذاکر حسین کی شخصیت اور مدرسہ کی بدولت ہی ملیں۔

ذاکر صاحب کو مدرسہ اور مدرسہ کے بچوں سے بڑی محبت تھی ”جب تک جامعہ میں رہنے بچوں کے ساتھ زیادہ وقت گزارتے تھے۔ وہ بچوں کو نہ صرف تعلیم دیتے تھے بلکہ ان کے لیے اچھی اچھی کہانیاں اور سابق بھی لکھتے تھے انھیں بچوں سے اس قدر دلچسپی تھی کہ ان کی دلچسپی کے لیے جامعہ کے مدرسہ ابتدائی میں خرگوش خانہ، کبوتر خانہ، چڑیا خانہ، مرغی خانہ، باغبانی، بچوں کی دکان، بچوں کا بینک، بچوں کا خوانچہ قائم کرایا۔ بچے ان میں بڑے انسہاک

سے کام کرتے تھے۔“ ذاکر صاحب کے فلسفہ تعلیم میں کام، اور کتاب کا ربط بہت اہمیت رکھتا تھا، یا یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ تعلیم کو عملی زندگی سے قریب کر لیا گیا تھا۔

ملک کی آزادی کے بعد جامعہ نے اپنے سماجی تعلیم کے کام کو پھیلایا، سکندری اسکول کے نصاب میں وہ ترمیمیں کیں جن کی سکندری ایجوکیشن کمیشن نے بعد کو سفارش کی، آرٹ کے اسنادوں کے لیے مدرسہ قائم ہوا، ریسرچ کے دو انسٹیٹیوٹ قائم ہوئے بعد ازاں تعلیم بالغال کا منصوبہ شروع ہوا جس کی اہمیت کو ملک میں سبھی نے مانا۔

جس وقت جامعہ میں ابتدائی اور سماجی تعلیم کو فروغ مل رہا تھا، کالج کی ترقی کے لیے کچھ نہیں ہو رہا تھا، اس لیے کہ اس کی ڈگریوں کو کوئی ماننا نہیں تھا اور امید نہیں تھی کہ جامعہ کالج میں اتنے طالب علم ہوں گے کہ اس پر زیادہ ردیہ خرچ کرنے سے کچھ حاصل ہوگا۔ جامعہ کے جشن چہل سالہ کے موقع پر قومی رہنماؤں سے یہ درخواست کی گئی ہے کہ وہ جلد پارلیمنٹ سے درخواست کریں کہ وہ جامعہ کو قومی اہمیت رکھنے والا ادارہ قرار دے اور ڈگریاں دینے کا اختیار عطا کرے، تاکہ جامعہ کے کاموں کا پیمانہ بڑھ جائے اور اسی نسبت سے جامعہ کا خرچ ادا کرنے کی وہ ذمہ داری بڑھ جائے جو ۱۹۵۷ء میں حکومت نے پوری طرح سے لے لی تھی۔ سرکاری امداد قبول کرنے کا مطلب تھا پابندیاں اور ہٹاؤں۔ ۱۹۵۷ء سے پہلے جامعہ اپنی پچاس ساٹھ فی صدی آمدنی تعلیم کی ضرورتوں پر خرچ کرتی تھی، باقی تنخواہوں پر سرکاری گرانٹ ملنے کے بعد یہ نسبت بدل گئی صرف اس وجہ سے نہیں کہ تنخواہوں کی رقم بڑھ گئی بلکہ اس وجہ سے بھی کہ بجٹ کی جانچ کرنے والوں نے تعلیمی اخراجات میں کچھ کمی کر دی۔ تعلیمی اخراجات میں کٹوتی کا اثر ان تعلیمی منصوبوں پر پڑنا ناگزیر تھا جن کا براہ راست نصاب سے تعلق نہیں تھا لیکن جو طالب علموں میں مختلف مشاغل اور فنون میں انسہاک پیدا کرنے کی خاطر ضروری تھے۔

جون ۱۹۶۲ء میں یو، جی، سی نے جامعہ کو اعلیٰ تعلیم کا ادارہ تسلیم کر لیا اور یوں جامعہ مدرسوں سے نکل کر کالج میں پہنچ گئی۔ ظاہر ہے کالج کے نصاب تعلیم میں اس بات کی گنجائش نہیں تھی کہ کام اور کتاب کے ربط کا فلسفہ وہاں بھی عام ہو سکے لہذا جامعہ اپنے بنیادی تعلیم کے مقصد سے دور ہوتی چلی گئی۔

اعلیٰ تعلیم کے ساتھ اقدام کی بات چلی پڑی۔ تعلیم کا مقصد کیا ہو؟ جامعہ کا نصب العین کیا ہو؟ یہ مباحث بھی چل پڑے۔ ان مباحث کے پس منظر میں اس فکر کا مطالعہ کرنا چاہیے جس سے جامعہ میں ایک صحت مند اور ترقی پسند فضا قائم ہوئی اور جامعہ ایک تہذیبی مرکز بن سکی۔

آزادی کے بعد سے ۱۹۷۱ء تک جامعہ نے اس طرح بہت سی بنیادی تبدیلیاں دیکھیں یہ تبدیلیاں تعلیمی منصوبوں سے متعلق تھیں، اچھی تھیں یا بری تھیں کوئی فیصلہ کرنا مشکل ہوگا لیکن تبدیلیاں ہو رہی تھیں یہ سب پر واضح تھا اور ان تبدیلیوں کے پیش نظر منصب اور رشتے طے ہو رہے تھے۔ جوں جوں استاد اور کارکن جامعہ سے قانونی تعلق میں بندھنے لگے وہ جذباتی لگاؤ کم ہونا چلا گیا جو پہلے تھا۔

جامعہ مستقل ترقی کر رہی ہے لیکن رشتوں کی قانونیت کی وجہ سے خدمت کا جذبہ کم سے کم تر ہونا جا رہا ہے، بلکہ یہ کہا جائے تو مناسب ہوگا کہ ختم ہو گیا ہے۔ اب انعام و اکرام ترقی اور عہدے مانگے جاتے ہیں اور قانون آڑے آتا ہے تو رشتے کشیدہ ہو جاتے ہیں، ٹوٹ جاتے ہیں۔ اس وقت بھی جامعہ کے ترقی کے کاموں میں اگر کوئی داخلی رکاوٹ ہے تو وہ یہ کہ اس میں شامل لوگوں کا تعلیم گاہ سے رشتہ کمزور ہو گیا ہے، آج استاد اور کارکن کو فرائض منصبی جیسے تنبیہ ادا کر کے تنخواہ لینے سے غرض ہے اور طلباء کو جس طرح سے ممکن ہو ڈگری حاصل کرنے سے۔ ہم تنخواہ پا جاتے ہیں اور وہ ڈگریاں قصہ ختم۔ کیسی جامعہ اور کیا اس کا مقصد؟

جامعہ کے مسلمان ہانیوں اور انھیں کی طرح گاندھی جی کی نیت اور تمنا یہ تھی کہ جامعہ ایک اسلامی ادارہ ہو۔ گاندھی جی کے نزدیک اس کا مطلب یہ تھا کہ جامعہ کی بدولت ہندوستان کو ایسے شہری نصیب ہوں جنہوں نے اسلام کے اعلیٰ اخلاق کی فضا میں پرورش پائی ہو اور اس خوبصورت خیال کی تکمیل کے لیے وہ چاہتے تھے کہ جامعہ اپنے ہندو طالب علموں کی ذہنی پرورش کے لیے بلند معیار کی ہندو اخلاقیات کی تعلیم کا بھی انتظام کرے۔ مسلمانوں کی آرزو تھی کہ جامعہ میں دینی اور دنیاوی قدروں کی صحیح آمیزش ہو اور اسی وجہ سے وہ ایک الجھن میں مبتلا رہے آزادی سے پہلے مسلمانوں کی طرف سے جامعہ پر یہ الزام برابر لگایا جاتا رہا کہ یہ اسلامی ادارہ نہیں ہے اور یہ آواز برابر سنی جاتی رہی ہے۔ محجیب صاحب اس بحث سے گریز کرتے تھے لیکن موقع ملتا تھا تو علمی اور فکری سطح پر جواب

دینے سے نہ چوکتے تھے اس موضوع پر ان کے خیالات آج بھی ہمارے لیے مشعل راہ ثابت ہوں گے انھوں نے خیال ظاہر کیا کہ

”اسلام کی بحث عقیدے اور عمل کی بحث ہوتی ہے ہم مسلمان اپنے عقیدے اور عمل دونوں کو دیکھتے ہیں مگر دنیا ہمارے عمل کو دیکھتی ہے اور عمل میں کوئی خوبی نظر آئے تو یہ سوچ کر منہ پھیر لیتی ہے کہ ہمارے عقیدے توجہ کے قابل نہ ہوں گے، جامعہ میں ہم نے ایک دوسرے کے عقائد کی دوستی پر اعتبار کیا لیکن عمل کی درستی پر اصرار کیا، ہم نے طے کیا کہ ہمارے عقیدے اور عمل اور حوصلوں میں اسلام کا جو رنگ ہونا چاہیے وہ ہمارے اخلاق میں ہو گا ہم ہندو اور مسلمان کے فرق کو نظر انداز کریں گے، خدا پر بھروسہ کریں گے، کسی سیاسی جماعت پر نہ کریں گے۔ دوسروں کی ہائیں ہائیں سے نہ ڈریں گے۔ آزاد شخصیت کی دینداری اور مخلصانہ عمل کو رسم و رواج کی کال کو ٹھہری میں بند نہ کریں گے... ہم نے سمجھا کہ اسلام کی صحیح پیروی یہ ہو گی کہ اس شخص سے جو ہمیں تحفے کے طور پر چھری لاکر دے۔ شیخ فرید گنج شکر کی طرح کہیں کہ ہمیں کچھ دینا ہے تو سوئی دو چھری نہ دو اس لیے کہ ہمارا کام کاٹنا نہیں جوڑنا ہے جدا کرنا نہیں ملانا ہے۔

”ہم نے اسلام کو پوری دنیا کا مذہب مانا ہے... ہمارا دعویٰ ہے کہ اسلام میں انسانی زندگی کو فروغ دینے کے لیے حساب امکانات ہیں جن کا اندازہ ہم تنگ نظر اور لیسٹ ہمت ہو کر نہیں کر سکتے۔ لیکن ہم نے اپنے آپ کو اپنے زمانے سے الگ نہیں کیا، اسلام کی عظمت اور اپنی حقیر حیثیت کو دیکھتے ہوئے ہم نے مناسب سمجھا کہ اپنی پیشانی پر کچھ نہ لکھیں، اپنے مسلمان ہونے کا ڈھنڈورا نہ بیٹیں، اس کی کوشش کرتے رہیں کہ ہمارے ذریعے دوسروں کی ہدایت نہ ہو سکے تو کم از کم کوئی ضرورت ہی پوری ہو جائے، اور تھوڑا تھوڑا کر کے اپنے آپ کو اس قابل بنائیں کہ مسلمانوں اور غیر مسلموں میں بیٹھیں تو ہماری نظریں نیچی نہ ہوں۔ ہمارے پاس اس جہالت کا کوئی علاج نہ کبھی تھا اور نہ اب ہے جو آنکھوں کو بند، فکر کو تنگ اور بھوکا، دل کو تنگ اور

کلام کو سخت رکھنا دینداری کی علامت سمجھتی ہے۔ ہم اس علم کا دعویٰ نہیں کر سکتے جو انھوں میں روشنی فکر میں قوت اور بلند پروازی دل میں کشادگی اور کلام میں اثر پیدا کرتا ہے ہم صرف بیچ کی ایک راہ جس پر چلنے کی ہم میں طاقت تھی، اختیار کر سکتے تھے، صرف یہ سوچ سکتے تھے کہ اپنی صلاحیتوں کو دیکھتے ہوئے اگر ہم نے تھوڑے سے لوگوں کو بھی مطمئن کر دیا کہ ہم میں ریاکاری نہیں ہے۔ تھوڑے سے لوگوں کو بھی ایسی خدمت کر دی کہ وہ ہمارے عمل کو ہمارے مذہب اور ہندوبی کی طرف منسوب کریں، تو یہ ایسی کارگزاری نہ ہوگی جس پر ہم شرمندہ ہوں یا کوئی اصولی بحث کرنے والا ہمیں شرمندہ کرے۔“

جامعہ ملیہ اسی وجہ سے اپنے مخصوص مسلم کردار کو برقرار رکھ سکی کہ گاندھی جی نے مسلمانوں اور مسلمانوں کے تعلیمی اداروں کے اس اخلاقی اور سماجی حق کو کہ وہ اپنی انفرادیت باقی رکھ سکتے ہیں نہ صرف تسلیم کیا تھا، بلکہ وہ چاہتے تھے کہ انھیں یہ حق ضرور ملے۔ گاندھی جی پر یہ حقیقت پورے طور پر واضح تھی کہ اقلیتوں کی تہذیبی انفرادیت اور قومیت کے اصولوں میں کوئی تضاد نہیں ہے اور اس سے اقلیتوں کو اپنے ملک کی فلاح و ترقی میں اپنی بہترین صلاحیتیں لگانے کے بہت ہی اہم مواقع ملیں گے۔ گاندھی جی کو امید تھی کہ مذہبی رواداری اور یک جہتی کے لیے جامعہ ملیہ اسلامیہ ایک گہری مذہبی بنیاد فراہم کرے گی۔

مجیب صاحب نے نہ تو اسلام کے مبلغ ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور نہ مصلح ہونے کا، مبلغ وہ یوں بھی نہیں ہو سکتے تھے کہ تبلیغ کا جو طریقہ عام ہے وہ دانش مندی اور ذوق سلیم و ذوق کے منافی ہے اور مجیب صاحب کا ذوق سلیم یہ طریقہ کبھی قبول نہیں کر سکتا تھا، لیکن انھوں نے عقیدے اور عمل میں ہم آہنگی اور عمل میں چار چاند لگانے کی بات اکثر کہی ہے۔ اپنے ایک مقالے میں لکھتے ہیں:

”ویرامقصد اصلاح کرنا نہیں ہے“ بلکہ صرف اس بات کا جائزہ لینا کہ اسلام کے بتائے ہوئے حقوق و فرائض پر غور کرنے کا جو بہار طریقہ ہے وہ کہاں تک صحیح ہے۔ اور وہ بھی اس لیے کہ اگر ہم اپنے عقیدے اور عمل کو محض حادث بنا کر

لا حاصل یا بے جان نہیں کر دینا چاہتے تو ہم کو کسی نہ کسی قسم کا جائزہ برابر لیتے رہنا چاہیے۔

حساس مسلمانوں اور خاص طور سے صوفیوں کو برابر اس کا خیال رہا ہے۔

محیب صاحب اپنے مقالوں اور تقریروں میں جب عقیدے اور عمل کی بات کرتے ہیں تو صوفیاء کی مثالیں خاص طور سے پیش کرتے ہیں کیوں کہ صوفیاء کا عمل کی درستی پر اصرار ہوتا تھا۔ ان کا خیال ہے کہ کچھ نین سو برس میں جو اصلاحی تحریکیں ظہور میں آئیں ان کا نتیجہ یہ نکلا کہ لوگ معنی سے ہٹ کر لفظ کی زیادہ سختی سے پابندی کرنے لگے۔ سوچنے کی ترغیب دلائی گئی تو بس اس لیے کہ پیروی یا تنقید کا اصول زیادہ مستحکم ہو جائے۔ محیب صاحب کی تحریروں میں بالخصوص مذہب، تعلیم اور اخلاقیات پر تعوف کی گہری چھاپ ہے۔ محیب صاحب کی ان تحریروں میں غالباً ان لوگوں کو کوئی کشش محسوس نہیں ہوئی جو اصلاحی تحریکوں سے وابستہ تھے چنانچہ محیب صاحب کی اس طرح کی تحریروں اور منصوبوں پر اعتراضات ہوتے رہے اور یہ کہا جاتا رہا کہ جامعہ جو اسلامی ادارہ تھا یا جسے اسلامی ادارہ ہونا چاہیے تھا وہ محیب صاحب کی اباحتی جمال پرستی کا شکار ہو گیا۔

محیب صاحب نے مذہب اور تہذیب دونوں کی آمیزش کا جو طریقہ پیش کیا وہ ہمارے لیے مشعلِ راہ ہو سکتا ہے، ایک جگہ لکھتے ہیں:

”ہندوستانی مسلمانوں کو شریعت اور تصوف، سخاوت اور دوستی کی قدیں درختے میں ملی ہیں۔“

دوستی کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ

”دوستی اسلامی تہذیب کی ایک خاص قدر ہے اور پسندیدہ شخصیت کو دوست اور دوست کو پسندیدہ شخصیت کی شکل دینا مسلمان کا تاریخی اور تہذیبی منصب ہے۔ جس شخصیت کو دوستی نے پسندیدہ بنا یا وہ خود ہی لشکرِ دے پر ہنر کرے گی اقتدار اور جبر کو اپنے معاملے سے دور رکھے گی اور اکثر اس کی کامیابی اور ناکامی دونوں میں ایک محسن ہو گا جو اس کی کشش اور اس کے اثر کو بڑھائے گا۔“

محیب صاحب نے جامعہ میں مختلف مواقع پر یا جامعہ رسالہ میں اپنی تحریروں کے

ذریعہ یہ بات مختلف انداز سے کہی کہ قدروں کے بغیر زندگی ممکن نہیں، اور وہ یہ سمجھتے تھے کہ قدروں کی نرجانی تعلیم کا ہوں کا خاص منصب ہے۔

ہم میں سے وہ جو یہ قدریں فراموش کر چکے ہیں یا جوان قدروں کے حامی ہیں، دونوں ہی کہہ سکتے ہیں کہ جامعہ بدل گئی ہے۔ ترقی کے منصوبے آتے رہیں گے جامعہ کی ترقی ہوتی رہے گی، ہمارے بنیں گی، عمارتوں کے دعویدار شعبہ اور افراد دونوں ہی ہوں گے، عہدے آئیں گے تو عہدوں کے طلب گار بھی ہوں گے، لیکن کیا ہماری اخلاقیات ان تبدیلیوں سے متاثر نہیں ہو رہی ہے؟ کیا ہم اپنے اصل مقصد یعنی صحیح تعلیم سے دور نہیں ہوتے جا رہے ہیں؟ جامعہ میں ایک تہذیب تھی جسے ہم اردو تہذیب کہہ سکتے ہیں، کیا ہم اس تہذیب کے ساتھ انصاف کر رہے ہیں؟ محیب صاحب نے اردو کو اگرچہ کافی بعد میں اختیار کیا لیکن اردو میں اپنا مخصوص اسلوب پیدا کر کے اردو کو اپنے اور اپنے معاون و مددگار لوگوں کے درمیان رابطہ کی زبان بنا کر جامعہ میں اردو تہذیب کی جڑوں کو مضبوط کیا۔ انھوں نے اردو زبان اور اردو تہذیب سے بہت سی توقعات قائم کیں۔ اردو ملک اور قوم کا ایک عظیم سرمایہ ہے اور اس کی حفاظت کی ذمہ داری ہندوستانیوں بالخصوص جامعہ والوں پر عائد ہوتی ہے۔ اردو استادوں کی ایک آل انڈیا کانفرنس سے خطاب کرتے ہوئے محیب صاحب نے فرمایا تھا

”اردو کا استاد اپنے فرائض منصبی ادا نہیں کر سکتا اگر وہ اپنے آپ کو مثالی تہذیب کا ایک نمونہ نہ سمجھے اور اس تہذیب کا پرچار نہ کرے، کسی کو کیا معلوم ہوگا کہ آداب گفتگو کیا ہیں۔ جب تک وہ کسی کو انھیں بہتے نہ دیکھے، کسی کو محاوروں اور زبان کی لطافت کا اندازہ کیسے ہوگا جب تک کہ اسے اچھی اور بے تکلف اردو سننے کا موقع نہ ملے،... تہذیب کے لیے انسان اور انسانیت کا تصور نظر میں ہونا چاہیے اور اردو کے استاد کا منصب ہے کہ اردو شاعری میں شخصیت کا جو تصور پیش کیا گیا ہے اس کو منظر عام پر لائے۔ میں ہرگز یہ نہیں کہتا کہ تہذیب اور شخصیت کا تصور صرف اردو ادب میں ملتا ہے۔ میرا کہنا صرف یہ ہے کہ یہ اردو شاعری میں ملتا ہے اور ہندوستانیوں کو اس کی قدروں سے واقف کرنے

کے لیے یہ کافی نہیں ہے کہ مشاعروں کا انتظام کیا جائے، یہ اردو کے استاد کا کام ہے کہ وہ سوچے کہ اردو کی مخصوص تہذیبی قدروں کو عام قدریں کیسے بنایا جاسکتا ہے۔ جلسوں اور کانفرنسوں کے ذریعے اس کا احساس دلایا جاسکتا ہے کہ اور لوگ بھی اس کام میں شریک ہیں لیکن اردو کے ہر استاد کی اپنی اور الگ ذمہ داری ہے کہ وہ تہذیبی فرائض ادا کرنے کی تدبیریں سوچے۔“

جامعہ میں اردو شعر و ادب اور اردو تہذیب کو فروغ دینے میں مجیب صاحب نے اپنی کاوشوں کو محض نکرہ سطح تک محدود نہیں رکھا۔ اس سمت میں ان کے عملی اقدامات قابل ستائش ہیں۔ جامعہ کی تہذیبی زندگی میں مجیب صاحب کی تحریک پر ہونے والی تہذیبی سرگرمیوں کی آمیزش سے جامعہ محض ایک عام درس گاہ نہ رہ کر علم و تہذیب کا گہوارہ بن گئی۔ ایسی ہی فضا میں اردو کے مشہور نقاد اور ادیب پروفیسر رشید احمد صدیقی نے جامعہ میں اردو تہذیب کے فروغ کی افادیت اور اہمیت پر اپنے خطبہ طبعہ تقسیم اسناد (۱۹۶۸ء) میں روشنی ڈالی تھی۔ انھوں نے خاص طور سے نوجوانوں کی اخلاقی تعلیم کے لیے شعر و ادب کو ذریعہ بنانے کی طرف توجہ دلائی تھی۔ انھوں نے فرمایا تھا کہ ”نوجوانوں کو اعلیٰ اقدار سے وابستہ کرنے اور رکھنے میں ان کے معتبر شعر و ادب سے بڑا کام لیا جاسکتا ہے، کبھی کبھی مذہب و اخلاق سے بھی زیادہ۔“ آگے چل کر فرمایا کہ ”کہ جامعہ پر اردو اور اردو پر جامعہ کا جو حق ہے اس کو کسی طرح نظر انداز نہ کرنا چاہیے۔“ فرماتے ہیں ”جامعہ کے ہر فرقے کو مذہب کے رشتے کو ہم آہنگ و استوار کرنے والی طاقت ہندوستانی قومیت اور اردو زبان تھی۔ اسی لیے میں سمجھتا ہوں کہ جامعہ کو اپنے توسیعیاتی پروگرام میں زبان کو ایک خاص مرتبت دینی چاہیے۔ جامعہ میں اردو ذریعہ تعلیم نہ رہے گی تو کہاں رہے گی اور اردو کا اخلاقی تنقیدی و تحقیقی کام اس درس گاہ میں نہیں ہوگا تو کہاں ہوگا۔“

یعقوب حمرا

تاریخ گوئی فارسی اور اردو میں

ولادت، وفات، تاریخی واقعات، عمارتوں کی تعمیر وغیرہ کے سنین قلم بند کرنے کا ایک نادر اور اچھوتا طریقہ فارسی شاعری میں ملتا ہے جس کی بنیاد حروف ابجد کی عددی قدروں پر ہے۔ ہندسوں میں یا لفظوں میں لکھی گئی تاریخی کتبوں کے ہاتھوں مسخ ہو جاتی تھیں اور اس طرح تاریخی واقعات کی حقیقی تاریخوں میں خلل کا بڑا اندیشہ تھا لہذا ابجد کی عددی قدروں سے یہ نادر طریقہ ایجاد کیا گیا اس کی وجہ سے اکثر و بیشتر تاریخی سنین کاتبوں کی دستبرد سے بچ گئے اور مرد و زمانہ کے باوجود ہم تک پہنچے۔

بہت تلاش و جستجو کے باوجود آج تک یہ نہ معلوم ہو سکا کہ اس کی ابتدا کس نے کی۔ تاریخ گوئی پر جتنی فنی کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں کسی نے کہیں بھی اس امر پر روشنی نہیں ڈالی کہ آخر اس کی ابتدا کیسے ہوئی۔ فارسی شعراء کے تذکرے بھی اس باب میں خاموش ہیں کہ سب سے پہلے اس فن کو کس نے برتا۔ بہر حال کافی تذکروں اور فن شعری کی کتابوں کو کھنگالنے کے بعد راقم الحروف اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ عربی شاعری کا دامن اس فن سے خالی ہے۔ فارسی شاعری کے آغاز میں بھی اس کا پتہ نہیں چلتا۔ عہد غزنوی میں بھی ایسے آثار و قرائن نہیں ملتے کہ اس فن کی شروعات کو متعین کیا جاسکے۔ البتہ عہد سلجوقی کے اواخر میں ایسی مثالیں سامنے آتی ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ اس فن

ابتدا اسی عہد کے آس پاس ہوئی ہے۔

فارسی میں مثنویوں وغیرہ کی تاریخ سیدھے سادھے الفاظ میں عددی تحریر کی جاتی تھی۔ چنانچہ عہد غزنوی اور عہد سلجوقی میں لفظی تاریخیں نظم کرنے کا رواج تھا مگر عہد سلجوقی میں ان کے ساتھ ساتھ ابجدی تاریخیں بھی مل جاتی ہیں۔ اس طرح یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کی ابتدا عہد سلجوقی میں ہوئی۔ مگر اس فن کو کمال تک پہنچنے کے لیے صدیاں لگ گئیں۔ آج یہ فن جس شکل میں موجود ہے یہ خود خال اس نے کہیں عہد تیموری میں حاصل کیے۔ اس طرح سرور زمانہ کے ساتھ عہد سلجوقی سے عہد تیموری و مغلیہ تک اس فن میں کئی تجربے کیے گئے اور تجربوں کی کامیابی کے سہت بعد اس کے اصول متعین کیے گئے جس میں فن معہ کوئی سے بھی کافی استفادہ کیا گیا۔

مندرجہ ذیل مثالوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ فن اچانک وجود میں نہیں آیا بلکہ اس نے قدم بہ قدم ارتقائی منزلیں طے کی ہیں۔

اس سلسلے کی سب سے پہلی کڑی نظامی گنجوی ہیں انھوں نے اپنی مثنویوں میں تاریخ دونوں طرح نظم کی ہے چنانچہ محزون الاسوار کی تاریخ کو یوں قلمبند کیا جو ۵۵۲ھ کی تالیف ہے۔

۵ بود حقیقت بشمار درست بیست و چہارم زربیع نخست

از گہمہ ہجرت شدہ تا ایں زماں پانصد و پنجاہ و دوا فروں برآں

یہی حال ۵۵۳ھ میں تصنیف شدہ مثنوی خسرو شیریں کا ہے

گزشت از پانصد و ہفتاد و شش سال نہ زد بر خط خوباں کس چنیں خال

لیلی و مجنوں میں البتہ انھوں نے ابجدی اور لفظی دونوں طریقوں سے تاریخ نظم کی ہے جو ۵۸۲ھ کی تالیف ہے۔

آراستہ شد بہ بہترین حال در سلخ رجب بے ٹے و فے دال

تاریخ حیاں کہ داشت با خود ہشتاد و چہار بعد پانصد

اس سلسلے کی مشہور ترین تاریخ گوئی کی مثال وہ قطعہ ہے جسے مجدھگر نے اس سوال کے

جواب میں نظم کیا تھا کہ طہیر ناریابی اور انوری میں سے کون بہتر ہے اس نے قطعے میں تاریخ

بھی نظم کی ہے

زاد این نتیجہ نیم شب از آخر جب درخا و عین دال ز صبحر سیمبری

اس سے ۱۷۷۷ء برآمد ہوتا ہے۔

یہ مادہ تاریخ ظاہر کرتا ہے کہ نظامی سے مجدھنگر تک تقریباً سو سال گزر جانے کے بعد بھی بے معنی حروف ابجد اپنے حقیقی تلفظ کے ساتھ استعمال ہو رہے ہیں۔

اس کے بعد خواجہ کرمانی کے زمانے میں کچھ انقلاب نظر آتا ہے انھوں نے دو طریقوں سے تاریخ نکالی ہے ایک تو وہی مردوجہ بے معنی حروف ابجد کو بروئے کار لاتے ہوئے اور دوسرے بامعنی لفظ کے ساتھ چنانچہ مثنوی دو ضمتا کالواد کی تاریخ یوں نظم کرتے ہیں۔
جیم زیادت شدہ برمیم و ذال (ج + م + ز) ۷۲۳ھ - جب کہ ۷۳۲ھ میں تحریر کردہ مثنوی بہامی وہامیوں کی تاریخ بامعنی لفظ "بذل" سے نکالتے ہیں۔

کنم بذل برہر کہ دارد ہوس کن تاریخ این نامہ "بذل" است و بس

ایک محتاط اندازے کے مطابق ۱۷۷۷ء تک بے معنی حروف ابجد کا استعمال ہوتا رہا اور آٹھویں صدی ہجری کے اوائل سے بامعنی الفاظ شروع ہوئے۔

الغرض عہد مغلیہ میں یہ فن اپنے شباب کو پہنچ چکا تھا۔ تندخلے اور تخرجے کے اصول بھی اسی عہد سے بروئے کار لائے جانے لگے تھے، چنانچہ عہد مغلیہ کے اواخر میں شیخ علی حزیں اور ان کے پیشرو شعراء کے ہاں ان اصولوں کے تحت تاریخیں ملتی ہیں۔ حزیں نے امیر خاں کی تاریخ وفات خوبصورتی سے ان ہی اصولوں کو استعمال کرتے ہوئے کی ہے

چو قرہ بہ شرف دولت وصال زوند بریں میانہ بنام امیر خاں افتاد

نغم بہ تعجبہ کمر دایں رقم بہ فراق ز فرق فخر و شرف تاج زیب و نشان افتاد

د فخر و شرف (دش + ز) = ۱۱۵۸ھ (۸۸۵ + ۵۸۰) - (۳۰۷ + ۱۱۵۸)ھ -

عقل، دل، ملک، قضا، ہالف، فرد، ملہم و ہالف غیبی کا ذکر اکثر فارسی تاریخوں میں ہوتا آیا ہے۔ مقصد یہ تھا کہ ان ذریعوں سے شعراء نے مادہ تاریخ حاصل کیے ہیں مگر

یہ اظہار فرضی تھا اور یہ بھی تیموری دور کی دین ہے اس سے پیشتر ان اصطلاحوں کا

استعمال نہیں ہوتا تھا۔

اردو میں بھی ہو سہو اسی انداز سے تاریخ گوئی شروع ہوئی تدخلے اور تخرجے کے اصول بھی بالکل فارسی کی طرح بروئے کار لائے گئے ایک خاص بات یہ بھی کہ اردو شعراء زیادہ تر فارسی میں تاریخ نظم کرتے تھے اس سے تو انکار نہیں کیا جاسکتا کہ وہ فارسی میں شعر نہیں کہہ سکتے تھے مگر ان کی فارسی شاعری بجز ایک آدھ شاعر کے رسمی تھی فارسی میں زیادہ تاریخیں کہنے کی وجہ یہ تھی کہ اردو کی بہ نسبت فارسی میں مادہ تاریخ نظم کرنا آسان تھا بعض ایسے شعراء جنہیں فارسی میں شعر گوئی کی عادت نہ تھی وہ بھی فارسی ہی میں زیادہ تر تاریخیں نظم کرتے تھے مثلاً ناسخ، ان کا اردو دہوان فارسی تاریخوں سے بھرا ہوا ہے اردو تاریخیں تین چار سے زیادہ نہیں ہیں۔

مشاہیر شعراء اردو میں سے دلی گجراتی کی تاریخ وفات احمد آباد کے مفتی محمد احسن نے فارسی میں کہی ہے

۷۰ سال و فانش خرد از سر الہام گفت بادشاہ دلی ساقی کوثر علی ۱۱۱۹ھ
مصحفی نے مرزا مظہر جانجانا کی تاریخ کہی ہے

پس از ساعتی سر ز حبیب تامل بر آورد و گفت ”آہ مظہر کجائی“
اکبر شاہ ثانی کی تاریخ جلوس النساء نے کہی ہے

چو النشا خواست تاریخ جلوس ظل سبحانی
خرد گفتا بگو ”شاہ ممالک اکبر ثانی“

النشاء کے شاگرد بسنت سنگھ نشا طے النشاء کی تاریخ تدخلے سے نکالی

سال تاریخ اور جان اجل حرفی وقت بود النشاء گفت ۱۲۳۳ = ۱۲۳۳ + ۱۲۳۰
نسخ کو تاریخ گوئی سے خاصی دلچسپی تھی چنانچہ ان کی تاریخوں میں جو تنوع ملتا ہے وہ ان کے پیشرو اردو شعراء میں نظر نہیں آتا انھوں نے مزاحیہ طنزیہ اور ہجویہ تاریخیں بھی نظم کی ہیں، ان کی بعض خوبصورت تاریخیں یادگار رہیں گی۔ انھوں نے جہاں اردو شاعری کو ایک نیا موڑ دیا وہیں فارسی میں سن عیسوی میں تاریخ گوئی کو رواج دیا۔

حافظ کی وفات تک بامعنی فقروں میں تاریخ گوئی کا آغاز ہو چکا تھا۔ گویا تاریخ گوئی کا سفر جو بنے ترتیب اور بے معنی حروف ابجد سے شروع ہوا تھا اس نے پہلے تو بامعنی الفاظ کی منزل سر کی اور پھر حافظ کی وفات تک پہنچتے پہنچتے بامعنی فقروں کی منزل بھی آگئی۔ حافظ کا قطعہ تاریخ وفات غالباً پہلا قطعہ تاریخ وفات ہے جو تذکروں میں ملتا ہے۔ مادہ تاریخ کسی نے ”خاک مصطلیٰ“ کے فقرے سے نکالا ہے۔

چو در خاک مصطلیٰ ساخت منزل بجز تاریخش از ”خاک مصطلیٰ“

حافظ کا یہ قطعہ تاریخ وفات تحقیق طلب ہے۔ اس سلسلے میں کام ہونا چاہیے کیوں کہ اس سے دو باتیں سامنے آتی ہیں ایک یہ کہ اس زمانے میں تاریخ گوئی کا کوئی خاص نوٹس نہیں لیا جاتا تھا اور یہ تاریخیں اتنی مجہول رہتی تھیں کہ تذکرہ نگار تک ان سے واقف نہ ہوتے تھے دوسرے یہ کہ شاید حافظ کا قطعہ تاریخ وفات ان کے انتقال کے بہت بعد نظم کیا گیا ہو ورنہ دولت شاہ سمرقندی ۷۹۳ھ یا ۷۹۵ھ میں حافظ و تیمور کی ملاقات کا تذکرہ نہ کرتا جب کہ قطعہ تاریخ سے سال وفات ۷۹۵ھ برآمد ہوتا ہے۔

غرض عہد تیموری و عہد مغلیہ میں اس فن نے منزل کمال کی جانب قدم بڑھائے اب قرآن مجید کی آیتوں اور فقروں سے بھی تاریخیں نکالی جانے لگی تھیں چنانچہ جاسمی کی تاریخ وفات کا مادہ قرآن سے ماخوذ ہے۔

کلک قضا نوشت رواں بر در بہشت تاریخ دامن دخلد کان آما (۷۹۹ھ)

عہد ہمایوں میں پورے مصرعوں سے تاریخیں نکالی جانے لگی تھیں یہی نہیں بلکہ اصل واقعے کا اہتمام کیا جانے لگا تھا چنانچہ قاسم کاہی نے ہمایوں کی تاریخ وفات یوں نکالی۔

قضا از سہد تاریخش رقم زد ہمایوں بادشاہ از بام انتاد (۷۹۶ھ)

نبیغی نے غزالی مشہدی کی تاریخ وفات انوکھے طریقے سے نکالی اس کی خصوصیت

یہ ہے کہ نہ صرف لفظی تاریخ ہے بلکہ حروف ابجد جمع کیے جائیں تو بھی یہی تاریخ نکلتی ہے

عقل تاریخ وفاتش بدو طور سنہ سہد صد و ہشتاد و نوشت (۹۸۰)

عہد شاہجہانی تک تاریخ گوئی میں صنعت لفظی بھی شامل ہو گئی چنانچہ صاحب
شاہجہاں کے سنہ جلوس کی تاریخ یوں نظم کی

۷ بادشاہ زمانہ شاہ جہاں خرم و شاد و کامراں باشد
بہر سال جلوس او گفتم درجہاں باد تا جہاں باشد (۱۰۳۷ھ)
ریحی کاشی نے شاہ جہاں آباد کی تعمیر کی تاریخ اس طرح لکھی ہے

شد شاہ جہاں آباد از شاہ جہاں آباد ۱۰۸۵ھ
پنے شاگرد وزیر لکھنوی کی شادی کی تاریخ میں نا سخ نے حسن تعلیل سے کام لیا ہے
لله الحمد کو خدا گرو د بد مونس دلپذیر من امروز
گفت سال عدد سیش نا سخ شدہ نوشہ وزیر من امروز
ایسا لگتا ہے کہ نا سخ دن رات تاریخ گوئی کی فکر میں رہتے تھے چنانچہ حالتِ خوب
میں بھی تاریخیں نظم کرتے تھے وزیر لکھنوی کے ہاں بیٹے کی ولادت پر تاریخ انھوں نے
اب میں لکھی تھی

گفت نا سخ سال میلادش بخواب صبح طالع شد برا مد آفتاب
مبارک تاریخوں کے علاوہ منحوس تاریخیں نظم کرنے کی بھی نا سخ کو عادت تھی ایک
رتبہ سانپ سینے پر گر پڑا تو تاریخ لکھی :
علی آوردہ ام پیش تو فریاد از فلک
مارچوں برسینہ ام افتا و سال نخس آل
و رچی نے خاکینہ میں سانپ تل کر سامنے رکھا تو کہا :
میر و دہر لحظہ بر من جو رسید از فلک
گفت دل مارسیہ بر من بنفتاد از فلک ۱۲۳۳ھ

جاں بلب آمد مرا از غفلت طبع آہ
چوں دگر بارہ خطا بنمود سال عیسوی
می پزد خاکینہ بامار کمر سیہ از بہر من
گفت دل مارسیہ بخت این سنیہ از بہر من

۱۸۳۹ء

سی طرح انھوں نے چور کی ناکامی کی تاریخ بھی سن عیسوی میں نکالی ہے اور یہ تاریخ
بھی نا سخ کی بہترین تاریخوں میں سے ہے

دزد درخانہ ناسخ زدے نقب امشب نہ زرو سیم نہ بد مس خجل آمد بیرون
 بہر تاریخ مسیحی چو بریدم سر دزد دزد از خانہ مغلس خجل آمد بیرون
 سن عیسوی میں تاریخ گوئی کا جو چراغ ناسخ نے جلایا تھا اسے ان کے شاگردوں نے بھی روشن رکھا چنانچہ
 ناسخ کی تاریخ وفات ان کے شاگرد نے سن عیسوی میں بھی نظم کی:

در کانپور بودم این واقعه شنیدم زیں دھر متصل شد از خلد جائے ناسخ
 سال وفات مجستم تاریخ شد مسیحی صد حیف ہائے ناسخ صد حیف ہائے ناسخ
 ناسخ کی دو تاریخوں کا ذکر مولانا محمد حسین آزاد نے آب حیات میں کیا ہے لکھتے ہیں کہ حکیم مہدی سے
 ان کی بنتی نہیں تھی وہ معزول ہوئے تو مادہ تاریخ یوں نکالا:

کا شو برائے بختن شلغم گر سینختہ
 مگر یہ تاریخ سمجھ میں نہیں آتی۔ اگر شلغم کے بجائے شلغم بھی پڑھا جائے تب بھی بھری عیسوی
 سنیں مروجہ سے کئی سو عدد زیادہ ہو جاتے ہیں۔

دوسری تاریخ بھی ان ہی حکیم صاحب کی ہجو میں ہے:

از جائے حکیم مصت برگیر سہ مرتبہ نصف نصف کم کن
 اور اس کے ساتھ ساتھ حد میں ۱۲۸۷ھ تحریر کیا ہے مگر یہ بھی تاریخ سے زیادہ معتم معلوم
 ہوتا ہے کوئی اس سلسلے میں تحقیق کرے تو معلوم ہو کہ حقیقت کیا ہے کیوں کہ یہ تاریخیں
 دیوان ناسخ میں نظر نہیں آتیں۔

شاہ نصیر نے تخرجے سے ایک بہترین تاریخ نکالی ہے۔

برشب عرس حضرت محبوب میر باقر علی چو گشت شمعید
 بے شش و پنج گفتم اس تاریخ ہر کہ اور اکشت بود یزید
 ناسخ کے بعد مومن نے اس فن میں کمال پیدا کیا گو تخرجے اور تند خے کو بردے
 کار لا کر تاریخ نکالنا عجز شاعرانہ ہے الایہ کہ کوئی خوبصورتی پیدا کی جائے۔ مومن
 نے اسی خوبصورتی کو کمال کا درجہ دیا ہے۔ والد کی تاریخ وفات یوں نکالی ہے
 بمن الہام گشت سال وفات کہ غلام نبی بقی پیوست (غلام نبی بقی، ۱۲۲۱ھ)

کم سن لڑکی کی تاریخ وفات یوں کہی،
 خاک بر فرق دولت دنیا
 من نشاندم خزانہ بر سر خاک
 (دخ + خزانہ) ۹۶۳ + ۹۶۳
 ۱۲۶۳ھ

ایک شخص کو قلعہ دہلی سے نکال دیا گیا تو تاریخ نکالی:

از باغ خلد ہیروں شیطان بے جہاشد

باغ خلد - شیطان بے جہا

تاریخ اور مومن نے زبان ردحام مصرعوں کو انتہائی برجستگی سے تاریخ گوئی میں استعمال کرتے تھے چنانچہ تاریخ نے "اے بسا آرزو کہ خاک شدہ سے تاریخ وفات نکالی ہے مومن کے زمانہ میں ایک شخص حج کیے بغیر لوٹ آیا تو انھوں نے تاریخ کہی
 ۷ چوں بیاید هنوز خرباشد - ۱۲۶۱ھ
 ذوق نے گناہوں سے توبہ کی تاریخ نکالی

اے ذوق بگو سہ بار "توبہ" ۱۲۳۲ھ

اردو تاریخ گوئی میں تمام لوازمات فارسی تاریخ گوئی کے ملتے ہیں سبھی اصطلاحیں اور پہانے بھی وہی ہیں جو فارسی میں مروج تھے۔ دکنی میں گوشنویوں کی تاریخیں مل جاتی ہیں مگر اردو میں سب سے پہلی اہم تاریخ وفات مرزا مظہر جانجانا کی ملتی ہے جسے سودا نے رباعی میں نظم کیا تھا۔
 مرزا کا جو قاتل ہوا اک مرتد شوم اور ان کی ہوئی خبر شہادت کی عموم
 تاریخ زردی در دیر سن کے کہی سودا نے کہہ پائے جانجانا مظلوم ۱۱۹۵ھ
 سودا کی تاریخ وفات منصف نے نکالی ہے

بولے منصف در کرپائے غدا شاعران ہند کا سرور گہا

ان تاریخوں سے اس حقیقت کا اظہار ہو رہا ہے کہ اردو میں تاریخ گوئی فارسی سے قدرے مشکل ہے اور شروع شروع میں تخرجے اور تدخلف کے اصولوں میں پناہ لے کر تاریخیں کہی گئیں۔

تاریخ کی رحلت بہان کے شاگرد نے تاریخ کہی: دلا شعر گوئی اٹھی لکھنؤ سے

ناسخ زیادہ تر فارسی میں ہی تاریخ نکالتے تھے البتہ مومن نے اردو تاریخ گوئی میں

بھی اپنا کمال دکھایا ہے۔

دوست تفضل حسین کی شادی پر

کہہ دے اے مومن ستارہ شناس سال عقد "اجتماع شمس و قمر"

لڑکی کی پیدائش پر

نال کلنے کے ساتھ ہانڈنے کہی تاریخ "دختر مومن"

والد کی تاریخ وفات پر آیت قرآنی سے مادۂ تاریخ نکالی۔

جنارہ اٹھایا فرشتوں نے آ تو قد فاذ فو ضاً عظیمیا کہا ۱۲۳۱ھ

ہندستان کے جید عالم مولانا عبدالعزیز محدث دہلوی صاحب تحفہ اثنا عشریہ کی وفات پر بے نظیر

تاریخ نکالی ہے

جب پڑھی مومن نے یہ تاریخ آ کر بے بدل

مجلس دروآفرین تعزیت میں بھی تھا

فقر و دین افضل و ہنر لطف و کرم علم و عمل

دست بیدار اجل سے بے سرو پا ہو گئے

ماہنامہ جامعہ کے چند خاص شمارے

۱۔ جشن زریں نمبر قیمت: چار روپے

۲۔ ڈاکٹر مختار احمد انصاری کی یاد میں (خصوصی نمبر) قیمت: چھ روپے

۳۔ مولانا محمد اسلم جبر چوری نمبر قیمت: بارہ روپے

۴۔ پروفیسر محمد مجیب نمبر قیمت: پینتیس روپے

یہ خصوصی شمارے بہت محدود تعداد میں دستیاب ہیں۔ ارباب شوق فوری توجہ

فرمائیں۔ محصول ڈاک رسالوں کی قیمت میں شامل نہیں ہے۔

مولوی ضیاء الرحمن بچھا ایونی (مرحوم)

سید محمد ٹونکی (مرحوم)

سید محمد ٹونکی ریاست ٹونک کے سادات عظام کے ایک ممتاز خاندان کے جہنم و چراغ تھے۔ یہ خاندان علم و فضل اور روحانی مراتب میں بڑا نمایاں تھا۔ ان کے حقیقی ماموں حضرت مولانا شرف الدین صاحب یاس (بعد کو موتمن مخلص کمرنے لگے تھے) بہت بڑے متبحر عالم، شاعر، فارسی وارد کے ماہر و نقاد، فن عروض کے اپنے وقت کے تنہا امام اور سنت نبوی کے بڑے متبع و متشدد، اعلیٰ اخلاق اور صفات حمیدہ کے مالک تھے۔

سید محمد ٹونکی چند ماہ کے تھے کہ والد کا انتقال ہو گیا۔ دس برس کی عمر میں والدہ نے داعی اجل کو لبیک کہا۔ ٹونکی صاحب کو اپنی والدہ سے بہت تعلق تھا۔ والدہ کی ہدایت پر کہ ”زندگی بھر جھوٹ نہ بولنا اور حق پر قائم رہنا“ ہمیشہ عمل کرتے رہے۔ ان کی تعلیم و تربیت بیشتر مولوی شرف الدین صاحب ٹونکی کی نگرانی میں ہوئی اور ان کے باطنی فیوض سے یہ بچپن سے فیضاب ہوتے رہے۔ صدق متالی، قوت ایبائی، جرأت و دلیری، حق گوئی وہ اوصاف تھے جو ان کو اس تربیت سے حاصل ہوئے تھے۔ اسلامیہ ہائی اسکول اٹاوہ میں مولانا شرف الدین صاحب پہلے سے شعبہ عربی، فارسی، اردو و دینیات کے نگران و انسپارچ تھے وہیں سید محمد ٹونکی بھی طالب علمی کے لیے آگئے۔ سید الطاف حسین صاحب ہیڈ ماسٹر تھے جو اپنی بے نظیر صفات اور

یہ مضمون مولوی ضیاء الرحمن (مرحوم) کے صاحبزادے جناب افضل الرحمن صاحب (درجہ ستر آفس

جامعہ ملیہ نسفی دہلی ۵۷ نے اشاعت کے لیے عنایت کیا ہے

تجربہ علمی اور ہمدردی اور دل سوزی میں فرد فرید تھے۔ سید صاحب موصوف جملہ علوم میں یدِ طولیٰ رکھتے تھے۔ انگریزی، ریاضی، فارسی، تاریخ، جغرافیہ، اردو وغیرہ میں مہارت تامہ حاصل تھی۔ کسی درجہ میں کوئی استاد نہ ہوتا تو یہ گشت کرتے ہوئے وہاں پہنچ جاتے اور جس مضمون کا وہ گھنٹہ ہوتا اسے پڑھانا شروع کر دیتے۔ لڑکوں کو ایسا فخر ہوتا اور ایسے انہماک و دلچسپی سے وہ سنتے کہ اپنے دوستوں اور ساتھیوں سے اس کا تذکرہ رکھتے۔ ان کے شاگردوں اور سکول کے طلباء کی تعداد ہزاروں سے متبی وز ہو چکی تھی لیکن ہر طالب علم متفقہ طور پر اعلیٰ سے اعلیٰ تعلیم حاصل کر لینے کے بعد بھی یہ یقین رکھتا تھا کہ ان کا جیسا بحر العلوم اور انسان کا مل نظر نہیں آیا۔ اسی طرح اسے یہ بھی وثوق ہوتا کہ ہیڈ ماسٹر صاحب سب سے زیادہ مجھ پر شفقت فرماتے تھے، ہیڈ ماسٹر صاحب بھی بیشتر لڑکوں کے ذاتی عادات اور گھریلو حالات اور ضروریات سے بخوبی واقف ہوتے اور ان کی ضروریات میں مالی امداد فرماتے۔ ان کی تنخواہ کا بڑا حصہ طلباء کی اعانت میں صرف ہو جاتا اور وہ اکثر دفتر کے مقروض رہا کرتے جس صورت و سیرت کا بڑا دلکش منظر سامنے آ جاتا اور قلندرانہ رنگ اور زیادہ چمک جاتا۔

خان بہادر ڈاکٹر مولوی بشیر الدین صاحب، ایڈیٹر اخبار ”البشیر“ اور بانی و لائف مینیجر اسلام آباد اسکول، اٹا دہ دھن کے پکے ارادہ و بلند حوصلگی اور خلوص و جوش کا ایک عجیب نمونہ تھے۔ ”سادہ زندگی اور اعلیٰ خیالات“ کے وہ ہمیشہ بڑے سرگرم مبلغ رہے۔ مینیجر صاحب ہمیشہ کھدے اور گبرون کا لباس پہنتے رہے، جس کا اس وقت کوئی نام بھی نہ جانتا تھا اور کسی کو بھی کھدے میں ملبوس دیکھ کر ہمیشہ حقارت اور بے توجہی کا ہی اظہار کیا جاتا تھا۔ وہ ہمہ ذلت اسکول کی فلاح و بہبود کی تدبیروں میں محو رہتے۔ بورڈنگ ہاؤس کے قریب ہی ایک کچے مکان میں رہتے، زنانہ مکان کے علاوہ مردانہ مکان میں ان کا پر لیس تھا وہیں تخت پر بیٹھے ہوئے اخبار کے لیے مضامین لکھتے۔ اسکول کے کاغذات پھیلے ہوئے، دو چار ٹوٹے ہوئے مونڈھے پڑے ہوئے اور کوئی بانس کا پلنگ ہوتا جن پر ان کے اجاب اور باہر کے چان فرد کش ہوتے۔

ان نبرہوں کے سایہ میں جن فوخیہ طلباء نے زندگی گزار دی اور جو ان کی مربیانہ

شفقت سے فیضیاب ہوئے، انھوں نے سارے اسکول کا ماحول اور اس کی فضا ایسی بنا دی تھی جس کی نظیر دور دور نظر نہ آتی تھی۔

اکبر الہ آبادی بھی یہ پکار اٹھے تھے:

یہ کیا تم نے کہا، اب کوئی مجاہد نہ ماؤ ہے خدا کے فضل سے بھائی، علی گڑھ ہے اٹاؤ ہے یہی وہ اسکول تھا جہاں سے بچے ان بزرگوں کے فیض صحبت و تربیت سے بڑی ٹھوس اور صحیح مذہبی بنیادوں پر اپنا کیریئر بناتے اور علی گڑھ پہنچ کر اپنے علمی و اخلاقی جوہر دکھاتے اور پھر وہاں سے نکل کر عملی دنیا میں قدم رکھتے اور ملک و قوم کی رہنمائی کے فرض انجام دیتے۔

سید محمد ٹونکی ان ہی خوش نصیب نوجوانوں میں سے ہیں جنھوں نے اٹاؤہ علی گڑھ کے قیام کے دوران ان درس گاہوں کے فیض سے اپنا دامن بھر لیا تھا۔ پھر ۱۹۲۳ء کا ہنگامہ خیز اور انقلاب انگیز زمانہ آیا تو رئیس الاحرار مولانا محمد علی نے خود اپنے کالج کے طلباء سے کالج کو خیر باد کہنے اور جامعہ ملیہ اسلامیہ کی بنیاد رکھنے کی فرمائش کی۔ چنانچہ ۲۹ اکتوبر ۱۹۲۳ء کو ایم اے، او کالج علی گڑھ کی جامع مسجد میں حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے مبارک ہاتھوں سے یہ مبارک رسم ادا ہوئی اور مولانا محمد علی کی قیادت میں پولیس و حکام ضلع کی حراست میں ان بلاکشائین محبت و اخلاص کو لال ڈنگی، علی گڑھ پر واقع ایک کوٹھی کے میدان میں پہنچا دیا گیا۔ یہ کوٹھی بوسیدہ ہونے کے علاوہ کچھ بڑی نہ تھی۔ یہیں اہل جنوں کا قافلہ پہنچ گیا۔ بے سرو سامانی میں ڈیروں کا انتظام کیا گیا۔ کالج کے آرام دہ اور عالیشان ہوسٹل میں رہنے والے طالب علم اب علی گڑھ کی شدید سردی ان ڈیروں میں بسر کرنے لگے اور کوئی تکلیف یا مالی دشواری ان کی راہ میں حائل نہ ہوتی بلکہ جوش و خروش عمل اور جذبہٴ ایثار میں روز بروز اضافہ ہوتا رہتا۔ مولانا محمد علی خود پہلے شیخ الجامعہ تھے۔ جن لوگوں نے ان کو مسٹر محمد علی (آکسن) کے روپ میں بڑے قیمتی سوٹ پہنے دیکھا تھا اور آج وہ کھد پہنے ہوئے سبز گاؤں (دہا) اور سفید کلاپک لگائے جس پر ہلال کا نشان سب سے زیادہ نمایاں دیکھتے تو باوجود اس تضاد اور تبدیلی کے معاً پہچان جاتے کہ یہ وہی ہے جو دیوانہ کہا جاتا ہے حضور کا ارشاد مبارک ہے

لَنْ يُوْمِنَ أَحَدُكُمْ حَتَّى يَقَالَ إِنَّهُ جُنُونٌ یعنی تم میں سے کوئی کامل مومن نہیں ہو سکتا

جب تک اس کو دیوانہ نہ کہا جائے۔“ مولانا محمد علی کی صدا پر لبیک کہنے والے شیعہ طلباء تھے جو انا وہ سے نکلے تھے۔ ان ہی میں سید محمد ٹونکی، کنور محمد اشرف (جو بعد کو ڈاکٹر اشرف ہوئے) سلطان احمد (گٹلی) وغیرہ تھے۔ یہ تینوں ایک ہی خیمہ میں رہتے اور مسجد کی نماز جاڑوں میں باسی پانی سے وضو کر کے پڑھتے اور فجر تک تلاوت کرتے رہتے۔ اسی زمانہ میں مولانا ابوالکلام آزاد جامعہ آکر درس قرآن دینے لگے تھے۔ یہ لوگ دوسرے طلباء کے ساتھ بڑے ذوق و شوق سے اس کلاس میں شریک ہوتے اور اپنی نوٹ بک میں اس کے نوٹس مرتب کرتے جاتے۔ یہ والہانہ انداز اور جذبہ عام تھا جس میں سب ہی مدہوش تھے اور ایک دوسرے پر سبقت لے جانا چاہتا تھا۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ ان کو کھانے، پینے، پہننے اور آرام کرنے کا علی گڑھ کی خوش باش زندگی گزارنے کا کبھی بھول کر بھی خیال نہ آتا تھا۔ موٹے سے موٹے سوتی کھدر کی شیر وانی میں رات کو تازہ اخبار لینے یا کسی گزرنے والے لیڈر کے درشن یا پیشوائی کے لیے ریلوے اسٹیشن گروہ درگروہ پہنچ جاتے اور برف میں ڈوبی ہوئی ہوا اور کپکپاتی سردی ان کے جوش کو ٹھنڈا کرنے کی بجائے اور چمکا دیتی۔ تحریک خلافت اور ترک موالات کی انقلاب انگیز سرعت نے انھیں صرف ایک ہی طرف جھکادیا تھا اور مولانا محمد علی کی محبت، رہنمائی اور شعلہ بیانی نے انھیں کسی دوسری جانب مہلت ہی نہ دے رکھی تھی۔ اسی دوران مولانا آل انڈیا کانگریس کے اجلاس کے صدر منتخب ہوئے اور ان کی جولانیاں اور بھڑک انھیں۔ سید محمد ٹونکی دوران کے ساتھیوں کو مولانا سے بے انتہا عقیدت اور ان کے خلوص فائز اور قربانی اور حق گوئی پر بے حد شیفگی تھی۔ مولانا ان کے ہیرو تھے اور ان کی تقلید ہر معاملہ میں اپنے لیے ضروری سمجھتے تھے۔

ادھر مصطفیٰ کمال نے منصب خلافت کو ختم کیا، ادھر ترک موالات کی تحریک سر پڑنا شروع ہوئی۔ شد ہی سنگٹھن اور تبلیغ و تنظیم کی تحریکوں نے زور پکڑا اور لوگوں کی توجہ دنیا کے بدلتے ہوئے حالات پر منعطف ہوئی۔ مارکس و لینن واشتراکیت کے نظریے منظر عام پر آئے۔ کمیونسٹ خیالات پھیلنے شروع ہوئے اور بیدار مغزی اور روشن دماغی کی علامت صرف کمیونزم کی ترویج قرار پائی۔ کنور محمد اشرف انگلستان مزید تعلیم کے لیے چلے گئے۔ ٹونکی صاحب نے بی۔ ٹی کر لیا اور کچھ عرصے کے لیے رنگون بطور استاد کے چلے گئے۔ پھر اسلام آباد اسکو

پشاور میں بحیثیت استاد رہے کچھ عرصہ راولپنڈی رہے اس کے بعد ۱۹۳۷ء میں علی گڑھ آ گئے۔
ٹوکنی صاحب کو مطالعہ کا شوق ہمیشہ رہا۔ جس مضمون پر توجہ ہو جاتی، بے پناہ شغف
پیدا ہو جاتا۔ ڈاکٹر اشرف ولایت سے صرف ڈاکٹر ہی ہو کر نہیں آئے بلکہ بڑے سرگرم کیونسٹ
ہو کر لوٹے، ان کی صحبت اور ٹوکنی صاحب کا مطالعہ رنگ لایا چنانچہ یہ بڑے کیونسٹ ہو گئے
لیکن اپنے بے تکلف دوستوں میں یہ ہمیشہ ناخلف کیونسٹ کہلائے اس لیے کہ ان کی نماز و
روزہ کبھی قضا نہ ہوا اور جو تربیت و تعلیم ابتدائی زمانے میں ہو چکی تھی تو اس کا رنگ پھیکا
نہ ہونے پایا۔

ٹوکنی صاحب اچھے استاد اور اچھے منتظم تھے۔ مسلم یونیورسٹی ہائی اسکول علی گڑھ میں
بہ حیثیت استاد اور ہیڈ ماسٹر ریٹائرمنٹ تک رہے۔ بہ حیثیت ہیڈ ماسٹر جب وہ اسکول کا
دورہ کرتے اور کسی کلاس میں ماسٹر کو نہ پاتے تو خود پڑھانے لگتے اور اس طرح کئی کئی گھنٹے
مختلف کلاسوں میں صرف کرتے، دسویں درجہ کو خاص طور پر انگریزی پڑھاتے لیکن جب
فرصت ہوتی یا موڈ ہوتا تو اردو تاریخ بھی پڑھاتے۔ کلاس کے دروازے بند کر دیے
جاتے اور ان کی تقریر شروع ہو جاتی۔ جب تھک جاتے تو بیٹھ جاتے اور کسی لڑکے سے غزل
ترجم سے پڑھنے کی فرمائش کرتے، اتنے وہ غزل سناتا یہ درآمد لے لیتے، اس کے بعد دوسرا
مضمون اسی سنجیدگی، انہماک اور دلچسپی سے شروع ہو جاتا۔

پڑھنے والے، سنجیدہ اور متین لڑکوں سے بڑے اخلاق و محبت سے پیش آتے، ان کی
ہر قسم کی فرمائش یا ضرورت پر اپنی بساط سے زیادہ خرچ کرتے۔ بہ حیثیت ہیڈ ماسٹر، ہسٹل
کے طلباء کے کھانے اور رہنے کی ضروریات پر ہر وقت نظر رکھتے۔ دوسپہ کو گھر سے کھانا آتا تھا
اسے کسی بھی لڑکے کو دے دیتے اور اس کا ڈائٹنگ ہال کا کھانا خود کھاتے اور کھانے کے
ذائقہ اور قسم پر تنقیدی نظر رکھتے۔

دفتر کے کام اور ضرورتوں میں اس قدر انہماک، ملازمت کے آخری وقت تک رہا کہ
ملازمت کے آخری دن، ان کو دیکھنے والا یہ نہ کہہ سکتا تھا کہ کل وہ یہاں نہ آئیں گے۔ ہر
شخص کی بات سننا اور اس پر ہمدردانہ خود کرنا ان کا جزو ایمان تھا۔

ہر وقت مسکراتے رہتے۔ بچوں اور لڑکوں کے جھرمٹ میں اس قدر شگفتہ ہوتے کہ بزرگی اور خودی کا احساس مٹ جاتا۔ سرسید اور مسلم یونیورسٹی سے اس درجہ تعلق تھا کہ طالب علم کو بغیر سپاہ شیروانی کے دیکھ کر آگ بگولہ ہو جاتے اور کہتے کہ سرسید کی قائم کردہ روایات کو مٹانے کا نہ تم کو حق ہے نہ مجھے۔

لذیذ کھانوں اور سادہ زندگی کے رسیا تھے، قومی خدمت اور حریت پر فریفتہ تھے۔ جو طالب علم کبھی چند لمحے اُن کے ساتھ گزار لیتا وہ ان گزرے ہوئے لمحات کو زندگی کا مایہ ناز ذخیرہ سمجھتا۔ اب نہ ایسے سبق آموز اور سعید شاگرد نظر آئیں گے اور نہ ایسے شفیق، فاضل اور ہمدرد استاد۔

عمر کے آخر دور میں یہ خبر پا کر کہ مولانا محمد علی کی بجائے کسی اور کو جامعہ ملیہ اسلامیہ کا بانی قرار دیا جا رہا ہے، بڑے بے چین ہوئے۔ امراض کے شدید غلبہ کے باوجود اخبارات اور مضامین کے پرانے فائل جمع کر رہے تھے، واقعات اور دلائل کی رو سے اس کی تردید مبسوط مقابلہ تیار کرنے والے تھے۔ صرف ایک کتابچہ باقی جامعہ بطور تمہید شائع کر پائے تھے کہ ستمبر ۱۹۸۷ء میں پیام اجل آپہنچا۔

اے بسا آرزو کہ خاک شدہ

اسلام اور بدلتی دنیا

اسلام اور عصر جدید کے منتخب ادارے

”اسلام اور بدلتی دنیا“ مدیر اسلام اور عصر جدید (سماہری) کے اُن اداروں کا مجموعہ ہے جہاں مسلمانوں اور دنیا کے بعض اہم عصری مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ بلاشبہ یہ کتاب مذکورہ عنوان پر اردو ادبیات میں ایک قابل قدر اضافہ کہی جاسکتی ہے۔

ناشر: ڈاکٹر حسین انٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

جامعہ ملیہ اسلامیہ، جامعہ نگر، نئی دہلی۔ ۱۱۰۲۵

قیمت: ۲۱ روپے

تبصرہ و تعارف

(تبصرہ کے لئے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

شہید کربلا

مؤلف: قاضی زین العابدین سجاد میرٹھی
ناشر: مکتبہ علمیہ قاضی منزل، قاضی اسٹریٹ میرٹھ، یوپی
قیمت: ۱۲ روپے

قاضی زین العابدین سجاد میرٹھی کی زیر نظر کتاب ان کی دوسری کتابوں کی طرح اپنے مضامین کے لحاظ سے نہایت مستند اور معیار سی ہے۔ شہادت کی تاریخ میں شہید کربلا کا اپنی نوعیت اور موضوع کے اعتبار سے ایک منفرد مقام ہے:

ریگ عراق منتظر کشتِ حجازِ تشنه کام
خونِ حسین باز دہ، کوفہ و مصر و شام را

”موت برحق ہے، اس سے کسی انکار ہے“ مکتی نفسِ ذائقۃ الموت، لیکن کچھ ایسے افراد بھی ہوتے ہیں جو موت و زیست کی کش مکش سے اوپر اٹھ جاتے ہیں جن کی موت زندگی کا ایک نیا پیغام ہوتی ہے۔ تاریخ اسلام میں حضرت امام حسین کی شہادت کی اہمیت کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ آج تک مسلم معاشرے میں اس کی یاد اس طرح تازہ ہے جیسے یہ کل کی بات ہو۔

کتاب کا آغاز خلیفہ راشد حضرت ابوبکرؓ کی خلافت اور مسئلہ خلافت کے ذکر سے ہوتا ہے تاکہ اس بنیادی مسئلہ کی کتاب و سنت اور تاریخی استناد سے وضاحت ہو جائے اور غلط فہمیوں کا دروازہ بند ہو جائے۔ آنحضرتؐ کی وفات کے بعد خلافت کا مسئلہ نہایت نازک اور اہم مسئلہ تھا۔ منافقین اور اسلام دشمن قوتوں کو اس مسئلہ کی نزاکت و اہمیت کا بخوبی احساس تھا۔ وہ چاہتے

تھے کہ اس موقع سے فائدہ اٹھا کر مسلمانوں میں اختلاف کا بیج بودیا جائے۔ چنانچہ انھوں نے اپنی سازشوں میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھی۔ انھوں نے یہ بات عام کر دی کہ حضرت ابو بکرؓ کی خلافت حضرت علیؓ کو پسند نہیں ہے۔ مؤلف نے اس کا ازالہ ابن سیرین کی ایک روایت سے کیا ہے جس کا ترجمہ حسب ذیل ہے:

”محمد بن سیرین روایت کرتے ہیں کہ جب حضرت ابو بکرؓ کی بیعت ہوئی تو حضرت علیؓ اپنے گھر میں بیٹھے رہے تو حضرت ابو بکرؓ نے ان کے پاس آدمی بھیج کر پوچھا کہ آپ میرے پاس کیوں نہیں آ رہے ہیں؟ کیا آپ میری امارت کو نا پسند کرتے ہیں؟ حضرت علیؓ نے کہا کہ میں آپ کی امارت کو نا پسند نہیں کرتا لیکن میں نے قسم کھائی ہے کہ میں جب تک قرآن شریف کو جمع نہ کر لوں نماز کے سوا کسی کام کے لیے باہر نہ نکلوں گا۔“

حضرت امام نوویؒ نے حضرت علیؓ کی ایک روایت نقل کی ہے جس کا ترجمہ یوں ہے:

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (حضرت ابو بکرؓ کو نماز کی امامت کے لیے آگے بڑھایا حالانکہ میں موجود تھا، غیر حاضر نہ تھا، تندرست تھا، بیمار نہ تھا، اگر آپ مجھے بڑھانا چاہتے تو ضرور بڑھاتے۔ لہذا ہم اپنی دنیا کے لیے بھی اس شخص پر راضی ہیں جس کے لیے اللہ اور اس کے رسول نے ہمارے دین کے لیے رضا مندی ظاہر فرمائی۔“

حضرت علیؓ کے تدبیر پر گفتگو کرتے ہوئے مصنف نے ایک اہم نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔

”اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت علیؓ خلیفہ ہو جاتے تو خاندانی حکومت قائم کرنے اور کسریٰ و قیصر کے طریقہ کو جاری کرنے کا حوالہ بنی امیہ پر عائد کیا جاتا ہے کیا وہ خاندانِ نبوت پر جانڈ نہ ہوتا؟ صفحہ ۱۶، ۱۷ نیز کتاب کے صفحہ ۲۱ پر بحوالہ بخاری شریف ایک روایت نقل کی ہے کہ ”محمد بن حنفیہ، حضرت علیؓ کے فرزند بیان کرتے ہیں کہ میں نے اپنے والد (حضرت علیؓ) سے پوچھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کون شخص امت میں سب سے بہتر ہے؟ انھوں نے جواب دیا: ابو بکر! میں نے پوچھا پھر کون انھوں نے جواب دیا: عمر“

جہد صدیقی کا جائزہ لینے کے بعد مصنف نے عہد فاروقی اور عہد عثمانیؓ کا تذکرہ کیا ہے

پاشی و اموی کشمکش کا آغاز فتنوں کا ظہور اور شہادتِ عثمانؓ، خلافتِ علیؓ اور جنگِ جمل و صفین

فتنہ خوارج اور شہادت علیؓ، حضرت حسنؓ کی خلافت، پھر اس سے علیحدگی، عہد معاویہ اور پھر سبیت یزید جیسے موضوعات پر کچھ لکھتے ہوئے عموماً جی ڈرنا ہے، لیکن اس کتاب کا مولف بڑی خوبی اور خوش اسلوبی سے اس سخت مرحلے سے گزرا ہے جس سے شکوک و شبہات رفع ہوتے ہیں اور صحابہ کرامؓ کا تقدس بھی قائم رہتا ہے۔

حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے مابین اختلافات کو مولف نے فردعی اور اجتہادی قرار دینے ہوئے تاریخ کا ایک اہم واقعہ قلمبند کیا ہے کہ قیصر روم نے تاریخ کے اس نازک موقع کو غنیمت جان کر جب ملک شام پر حملہ کا ارادہ کیا تو حضرت معاویہؓ نے اسے باخبر کیا کہ ”اگر تم نے اس ارادے سے قدم بڑھایا تو میں اپنے بھائی علیؓ سے صلح کر لوں گا اور ان کے جھنڈے کے نیچے ایک سپاہی کی حیثیت سے سرزمین روم میں گھس کر تمہارے دارالسلطنت قسطنطنیہ کو پھونک ڈالوں گا۔ چنانچہ اسے اپنا ناپاک ارادہ ترک کرنا پڑا۔

ایک مقام پر فاضل مولف نے حضرت امام عالی مقام کی ناکامی کے متحدہ اسباب گناتے ہوئے آپ کے ساتھیوں کا یہ مشورہ بحوالہ طبری نقل کیا ہے کہ آپ مکہ معظمہ ہی کو دعوت خلافت کا مرکز بنائیں جسے اس وجہ سے آپ نے قبول نہ کیا کہ مبادا حرم پاک دشمنان اسلام کی سازشوں کا مرکز بن جائے۔

درا تصور کیجیے! ریگستان کربلا کے اس جگر خراش اور دردناک منظر کا کہ پانچ ہزار یربیری لشکر حضرت امامؓ کے ان بہنہزں ساتھیوں کا محاصرہ کرتا ہے جن میں آپ کا کوئی بھائی ہے تو کوئی بیٹا اور بھتیجا، گرمی کی چلیچلاتی دھوپ میں پانی تک سے محروم کر دیا جاتا ہے۔ سبھی حضرات امام کی آنکھوں کے سامنے دم توڑ دیتے ہیں اور بالآخر پتھروں کی آہ و بکا اور عورتوں کی ماتم و نغاں کے بیچ خود انھیں بھی شہید کر دیا جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ حضرت امامؓ نے یہ تاریخ ساز قربانی کیوں پیش کی۔ فاضل مولف اس سوال کا جواب دیتے ہوئے حضرت امام کے خطبہ بیضہ کا حوالہ دیتے ہیں کہ ”اے لوگو، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص کسی ظالم بادشاہ کو دیکھتا ہے کہ وہ احکام خداوندی کی حدود کو توڑتا ہے، اللہ تعالیٰ کی عہد شکنی کرتا ہے، رسول اللہ کی سنت کی مخالفت کرتا ہے، اللہ کے بندوں کے ساتھ گناہ اور ظلم کا ارتکاب کرتا ہے، پھر وہ دیکھنے والا اپنی زبان یا عمل سے اس

کو روکتا نہیں تو لائقِ کو حق ہے کہ اسے قرار واقعی سزا دے۔ دیکھو ان لوگوں (حکام بنی امیہ) نے شیطان کی اطاعت اختیار کر لی ہے اور خدا کی فرماں برداری کو چھوڑ دیا ہے۔ نتنہ و فساد کو قائم اور حدود و شریعت کو معطل کر دیا ہے، مالِ غنیمت کو اپنی جاگیر قرار دے دیا ہے۔ خدا کی حلال کی ہوئی چیزوں کو حرام اور حرام کی ہوئی باتوں کو حلال کر دیا ہے، مجھے درمیس ملت ہونے کی جینین سے، ان کو ان حرکات سے روکنے کا سب سے زیادہ حق ہے۔“

محترم قاضی صاحب نے شہادت کے اس عظیم واقعہ کو تاریخ و حدیث کی روشنی میں ملت کے متفقہ خیالات و رجحانات کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس امر کی کوشش کی ہے کہ ناقابلِ اعتماد اور گمراہ کن بیانات کی نقاب کشائی ہو۔ اس مقصد کے لیے انھوں نے مستند علمی حوالوں پر اعتماد کیا ہے اور اختصار کو ملحوظ رکھتے ہوئے ضروری اور اہم مباحث کا ذکر کیا ہے۔

تحقیق و ترتیب: ڈاکٹر محمد افضل الدین انبال

ناشر: خود مرتب موصوف، مکان نمبر ۵۵-۳۱-۱۱

نیو ملے پٹی، حیدر آباد۔ ۵۰۰۰۱

نواب اعظم و مثنوی اعظم نامہ

قیمت: پندرہ روپے۔ لائبریری ٹینٹن۔ ۲۰ روپے

نوابان ارکاٹ کے آخری چشم و چراغ نواب محمد غوث خاں بہادر (۵۵-۱۸۲۵ء) کا شمار علم پرور اور ادب نواز نوابوں میں ہوتا ہے جن کی کوششوں سے جنوبی ہند میں اردو ادب کو فروغ ملا۔ ان کی خود نوشت یادگار کتابیں صبحِ وطن، گلزارِ اعظم، سفینۃ النجات اور بہارستانِ اعظم ان کے ادبی و علمی ذوق کے بہترین نمونے ہیں۔ ڈاکٹر محمد افضل الدین انبال پروفیسر عبدالقادر سروری کی کتاب اردو کی ادبی تاریخ کے حوالہ سے رقم کرتے ہیں کہ دو نواب اعظم کے ستھرے مذاقِ سخن اور علم و دستی کے مد نظر ان کے اطراف اچھے عالم اور سخن سنج اکٹھے ہو گئے تھے اور ان کی وجہ سے اردو شاعری کو جو محرک نصیب ہوا تھا اس کے باعث مدراس اور اس کے دور دراز حصوں میں اردو شاعری کا ذوق ایسا پھیل گیا تھا کہ مختلف حصوں سے صد ہا شاعر اور نثر نگار پیدا ہوتے رہے۔“

فاضل مؤلف نواب اعظم اور ان کے عہد کی علمی، ادبی و لسانی خدمات پر تحقیقی مقالہ

کچھ کر پئی، ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کر چکے ہیں۔ زیر نظر کتاب دو ابواب پر مشتمل ہے۔ پہلا باب نواب محمد غوث خاں بہادر اعظم کی حیات اور کارناموں پر مشتمل ہے جس کا آغاز ارکاٹ کے پہلے نواب نواب ذوالفقار خاں کے ذکر سے ہوتا ہے جس نے ۱۶۹۱ء میں علاقہ کرناٹک پائین گھاٹ پر قبضہ کیا اور جسے ۱۶۹۲ء میں اورنگ زیب نے کرناٹک کا پہلا صوبہ دار مقرر کیا۔ دوسرا باب نواب اعظم کے درباری شاعر قادر حسین جوہر کی غیر مطبوعہ مثنوی اعظم نامہ پر مشتمل ہے جس سے اس عہد کی سماجی و سیاسی زندگی پر روشنی پڑتی ہے۔

مثنوی اعظم نامہ میں نواب محمد غوث خاں بہادر کے جلوس کی تقریب کا تفصیلی نقشہ پیش کیا گیا ہے جس کے چند قطعات ملاحظہ ہوں۔

اٹھارہ سال کا وہ مہم ہوا جب	بٹھائے تخت شاہی پر اسے تہ
بٹھا کر تخت پر شہ کو بیکدم	تھا الفٹن گورنر شاہ و خرم
نوائے کایت اور ہندو برہمن	صفا باندھے تھے بیٹھے جملہ بن ٹھن
یہاں کے جمع ہو انگریز باہم	خوشی اور خرمی کرتے تھے ہر دم

نواب اعظم نے ۱۸۴۹ء میں ”مدرسہ اعظم“ قائم کیا اور اپنی جیب سے بارہ ہزار روپے سالانہ منظور کیے۔ اس کی مجلس نظام میں دوسرے علماء و فضلاء کے علاوہ ڈاکٹر ایڈورڈ بالفور بھی رکن کی حیثیت سے مقرر کیے گئے۔ اس کے ایک اہم رکن نواب سالار الملک نے مدرسہ کی ترقی میں نمایاں خدمات انجام دیں۔ مؤلف پروفیسر یوسف کوکن کی کتاب خانوادہ قاضی بدرالدولہ کے حوالہ سے رقم طراز ہیں: ”مدرسہ بلکہ ہندوستان بھر کے مسلمان علماء و فضلاء اور امراء میں سالار الملک بہادر پہلے شخص ہیں جنہوں نے انگریزی تعلیم کی حمایت اور سرپرستی کی۔ انہوں نے اس زمانے میں اس کی حمایت کی جب کہ سرسید احمد خاں مرحوم ابھی تک میدان میں گامزن بھی نہیں ہوئے تھے؛“ قاضی بدرالدولہ مولوی عبدالوہاب مدار الامراء اور دوسرے علماء کی مخالفت کے باوجود انگریزی تعلیم کی ترویج و اشاعت میں اس مدرسہ نے قابل تحسین خدمات انجام دیں۔ ۱۹۱۸ء میں اس مدرسہ

کے احاطہ میں محدث کالج کی بنیاد ڈیڑھی جو بعد میں مسلم کالج اور پھر گورنمنٹ آرٹس کالج مدراس سے ملوس ہو ا۔

نواب اعظم کی علم دوستی اور فیاضی کا ایک نمونہ دو کتب خانہ عام اہل اسلام (محدثن پبلک لائبریری) کا قیام بھی ہے۔ ڈاکٹر ایڈورڈ بالغور نے ۱۸۵۷ء میں اپنی تقریر کے دوران کہا تھا کہ ”یہ کتب خانہ پورے ہندوستان میں اپنی نظیر نہیں رکھتا۔“ اعظم لائبریری کے مطابق اس کتب خانہ کے لیے ”بادشاہ صبر“ نے دو سو چالیس پرکئی جلد عمدہ عمدہ کتابوں کے بطور عطیہ روانہ فرمایا، سو کتب خانے میں اسے سب فقط عربی اور ترکی کتابیں ہیں جو اکثر انگریزی اور فرانسیسی سے ترجمہ کئے گئے ہیں۔“

نواب اعظم کا عہد لکھنؤ کے ناسخ و آتش اور دہلی کے غالب، ذوق اور مومن کا عہد تھا خود نواب اعظم کو فارسی اور اردو میں شعر و سخن کا ذوق سلیم تھا، اور ان کی سرپرستی میں باکمال شعراء اپنے فن کا مظاہرہ کر رہے تھے۔

مؤلف نے مثنوی اعظم نامہ سے پہلے اس کے شاعر قادر حسین جوہر کے حالات زندگی قلمبند کیے ہیں، اور پھر جوہر کی دوسری متعدد تصانیف و مثنویوں کا تعارف کراتے ہوئے مثنوی اعظم نامہ کا خلاصہ پیش کیا ہے اور اس کی ادبی اہمیت پر روشنی ڈالی ہے۔

نواب اعظم و مثنوی اعظم نامہ اردو ادب کی تاریخ پر لکھی جانے والی کتابوں میں ایک گمراہ قدر اضافہ ہے جس کا مطالعہ اردو ادب کے ارتقائی مراحل اور اس عہد کے سیاسی و سماجی حالات سمجھنے میں مدد و معاون ثابت ہو گا۔

محمد اسحاق

علمی و تہذیبی خبریں

کالی داس سمان، اعزاز

تہذیبی نقطہ نظر سے فنون لطیفہ کی اہمیت سے انکار کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ تاریخی لحاظ سے شروع سے ہی انسان کی طبیعت میں ادب لطیف کا ذوق موجود رہا ہے۔ حسن و جمال کی طلب اور تخلیق کے جذبات نے اس فن کو بہت آگے بڑھایا۔ اگر ہم مصوری کی نوعیت و حیثیت سے بخوبی آشنا ہوں تو دور حاضر کے عالمی شہرت یافتہ مصور جناب مقبول نداد حسین کے تخلیقی نمونوں کی پوری قدر کریں گے جنہوں نے اس فن کو ترقی دینے میں نمایاں رول ادا کیا اور جدید مصوری کو ایک خاص معنویت بخشی۔ ان خصوصیات ہی کی وجہ سے حال میں وہ راجیہ سبھا کے رکن نامزد ہوئے اور حکومت ہند نے ان کے فن کی عظمت کا اعتراف کرتے ہوئے ۸۸-۹۸ء کا فابیلا قدر اعزاز ”کالی داس سمان“ عطا کیا۔ یہ اعزاز ایک لاکھ روپے اور ایک تمغہ پر مشتمل ہے۔

وزیر اعظم ہند کو حیرت انگیز گھڑی کا تحفہ

جاپان کے جادوگر اپنی تکنیکی اور تخلیقی صلاحیتیں برعے کار لا کر آٹے دن قیمتی ایجادات سے دنیا کو فائدہ پہنچا رہے ہیں۔ الیکٹرونکس کی دنیا کے یہ شہسوار ایسی ایسی چیزیں تیار کر رہے ہیں جن سے وقت کی تیز رفتاری کا حتی الامکان ساتھ دیا جاسکے۔ ایسی ہی نئی ایجادوں میں ایک حیرت انگیز گھڑی کی ایجاد ہے جس کی متعدد خوبیوں نے دنیا کو چونکا دیا ہے اور جس کی خصوصیات کا اندازہ حسب ذیل خبر سے کیا جاسکتا ہے۔

اقوام متحدہ کا ایک ذیلی ادارہ جو برہمتی ہوئی آبادی پر نگاہ رکھتا ہے جسے انفا (UNFPA)

کہتے ہیں۔ اس کی ایگزیکٹو ڈائریکٹر ڈاکٹر (محترمہ) نعیم صادق نے یکم اکتوبر کو ایک گھڑی ذریعہ اعظم جمہوریہ ہندو شری راجیو گاندھی کو پیش کی۔ ایک پریس کانفرنس کو خطاب کرتے ہوئے انھوں نے کہا کہ یہ گھڑی گراف کی شکل میں دنیا میں ہر منٹ بڑھتی ہوئی آبادی کا گوشوارہ پیش کرتی رہے گی۔

انعام بھارت میں نائب ترجمان شری جارج دیکسلے نے وضاحت کی ہے کہ اس گھڑی میں تین گھڑیاں ایسی بھی ہیں جو کسی خاص ملک کی آبادی کو متعین وقت میں بتائیں گی اور دنیا کی آبادی کا بھی جائزہ لیں گی جو ۱۹۸۷ء کے اختتام پر ۵ بلین پہنچ جائے گی اور صدی کے خاتمہ پر ۶ بلین، سنہ ۲۰۱۰ء میں ۷ بلین ہو جائے گی۔

شیر شاہ کے عہد کے سکے

۱۱ اکتوبر ۱۹۸۷ء کے انگریزی روزنامہ اسٹیمین میں پریس ٹرسٹ آف انڈیا کے حوالہ سے اطلاع ملی کہ ضلع باندہ کے چھنہرل پور قریہ کے ایک مکان سے عہد شیر شاہ کے اکثر تانبے کے سکے برآمد ہوئے۔ ان سکوں کا وزن تقریباً ایک کلو ہے جن پر ایک طرف شیر شاہ کی تصویر اور دوسری جانب عربی کی عبارت کندہ ہے۔ ان سکوں کو شعبہ آثار قدیمہ کے حوالے کر دیا گیا ہے۔

انڈین کونسل آف مسٹوریکل ریسرچ میں مزید اٹھارہ مورخین کی نامزدگی

پریس ٹرسٹ آف انڈیا کی اطلاع کے مطابق مزید اٹھارہ ممتاز مورخین تین سال کی مدت کے لیے آئی، سی، ایچ، آر کی مجلس شوریٰ کے رکن نامزد ہوئے ہیں جن کے نام حسب ذیل ہیں۔

ڈاکٹر کے، وی، ریش۔ ڈاکٹر بی بی پر سادھو پادھیائے، ڈاکٹر ایم، جی، ایس، انسن۔ پروفیسر ویلا نھا پر۔ ڈاکٹر محترمہ، کیلا داتساٹن، ڈاکٹر جی، سی، پانڈے، ڈاکٹر وائی، سو بریا لو۔ جناب اصغر علی اکبر۔ پروفیسر آشن داس گپتا۔ پروفیسر جے، ایس، مگر وال، ڈاکٹر اے، آر، ویسائی۔ ڈاکٹر دھرمپال۔ پروفیسر بن چندر۔ ڈاکٹر طس، ایس، سنگم، پروفیسر ریندرکار۔ پروفیسر قیام الدین احمد۔ پروفیسر مالیندو اور پروفیسر برتھا سارھی گپتا۔

تاریخی تحقیق کی اس کونسل کا رچ ۱۹۷۲ء میں اس لیے قیام عمل میں آیا تاکہ مورخین ایک دوسرے سے تبادلہ خیال اور استفادہ کر سکیں۔ تاریخ کے عقلی اور محرومی نتائج کو قومی رخ اور تاریخی حقائق کی روشنی میں حکومت کو صحیح منظورہ دے سکیں۔

سالانہ قیمت

۲۴ روپے

جامعہ

قیمت فی شمارہ

دو روپے

جلد ۸۴

بابت ماہ دسمبر ۱۹۸۷ء

شمارہ ۱۳

فہرست مضامین

- | | | |
|------|-----------------------------|---|
| ۳ | ضیاء الحسن فاروقی | ۱۔ شذرات |
| ✓ ۷ | شیخ الجامعہ پروفیسر علی شرف | ۲۔ شیخ الجامعہ کی تقریر، یوم تاسیس کے موقع پر |
| ✓ ۱۲ | جناب شاہ محمد عثمانی | ۳۔ ڈاکٹر صاحب۔ یادوں کے نقوش |
| ✓ ۳۳ | جناب محمد اسد الدین | ۴۔ ہندوستان کا قطعی نظام۔ ایک جائزہ |
| ✓ ۳۲ | ڈاکٹر عبدالرب عرفان | ۵۔ ”چہار مقالہ“ میں ایک عمل نظر لفظ |
| ۴ | | ۶۔ تبصرہ و تعارف |

۱۔ اسلامی شریعت، علم اور عقل کی میزان میں

۲۔ ترکی۔ پاک و ہند کی تحریروں میں دکاتیات، محمد اسحق

۷۔ علمی و تہذیبی خبریں

مجلس ادارت

پروفیسر مسعود حسین

ضیاء الحسن فاروقی

پروفیسر علی اشرف

ڈاکٹر سلامت اللہ

مدیر

ضیاء الحسن فاروقی

مدیر معاون

عبد اللطیف اعظمی

خط و کتابت کا پتہ

ماہنامہ جامو، جامو نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

طابع و ناشر: عبد اللطیف اعظمی۔ مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۱۱۰۰۰۲

شذرات

یہ سال انڈین ہسٹری کانگریس کا گوڈن جوہلی سال ہے، نومبر کے پہلے ہفتے میں اس کا یہ تاریخی اجلاس یعنی جشن زریں اجلاس پناہی دگوا، میں ہوا جس میں ملک کے مختلف حصوں سے کوئی ۸۵۰ مندوب شریک ہوئے۔ ان میں وہ خواتین بھی شامل تھیں جنہیں تاریخ کے اساتذہ اور لیسرچ اسکالرز کی شریک حیات ہونے کے تعلق سے تاریخ سے دلچسپی ہے اور اس لیے کانگریس کے قاعدوں کے مطابق وہ مندوب بن سکتی ہیں۔ جیسا کہ ایسی بڑی کانگریسوں کا تجربہ ہے، مندوبین کی خاصی تعداد کانگریس کی نشستوں سے غائب رہتی ہے، خصوصاً اس کا انعقاد جب کسی ایسی جگہ ہو جہاں کے مناظر حسین اور دلغریب اور جہاں سیر و تفریح کے نقطہ نظر سے مناسب اور خوب صورت مواقع دستیاب ہوں، چنانچہ کانگریس کے افتتاحی اجلاس میں ایسے دو تین مندوب شریک نہیں تھے جنہیں اس اہم اجلاس سے زیادہ گوا کے خوب صورت مناظر سے دلچسپی تھی۔ اسی طرح کانگریس کی کاروباری نشستوں میں بھی مندوبین کی خاصی تعداد موجود نہیں ہوتی تھی۔

خیر، یہ تو ایسے بڑے اجتماعات کی ایک خاص بات ہے، لیکن اس سے زیادہ خاص اور اہم بات یہ ہے کہ ان میں دانشوروں کا وہ طبقہ جسے علمی و قومی مسائل سے گہری دلچسپی ہوتی ہے، سنجیدگی سے مقالوں کی خواندگی اور اجتماعی غور و فکر اور بحث و مباحثے میں حصہ لیتا ہے، اور ملک کے علمی و تحقیقی و تعلیمی اداروں، حکومت کی متعلقہ ایجنسیوں اور پبلک لائف سے متعلق حساس اور سوچنے والے افراد کے فکر و عمل کے لیے ایک اہم اور بنیادی بیان جاری کرنا ہے، اور انڈین ہسٹری کانگریس کی تو یہ خصوصیت رہی ہے، کیوں کہ تاریخ ماضی کی داستان ہے اور ہر تہذیبی گروہ اور ہر باشعور انسان کے ساریات

کو یہ مضرب چھیڑتا رہتا ہے۔

اور انسانی نفسیات کی اس خصوصیت سے ہر سماج میں تفریقی سیاست نے پورا پورا فائدہ اٹھانے کی کوشش کی ہے۔ انڈین ہسٹری کانگریس میں شریک ہونے اور مختلف سیاسی خیالات رکھنے والے متنازع مورخوں نے اظہار خیال کرتے ہوئے اس افسوس ناک صورت حال کی طرف توجہ دلائی کہ ملک میں آج بھی ایسے تعلیمی اداروں کی تعداد بہت بڑی ہے جہاں تاریخ کے درس میں فرقہ واریت اور تفریقی جارحیت کا رنگ شامل ہوتا ہے، یعنی عہد محکومی کا لوگ اس خاص علمی و تعلیمی معاملہ میں آزادی کے دور میں بھی اسی زور شور سے بچوں اور نوجوانوں کے ذہنوں کو مسموم کر رہا ہے۔ اگرچہ این سی ای آر ٹی نے تاریخ کی معیاری نصابی کتابیں شائع کی ہیں، کئی ریاستوں کے تعلیمی بورڈوں نے پرانی کتابوں کو ہی نصاب میں شامل کر رکھا ہے جن میں سیاسی مصلحتوں کی وجہ سے تاریخ کو مسخ کر دیا گیا ہے۔ ہسٹری کانگریس جو ملک کے مورخوں کی سب سے اہم اور اعلا جماعت ہے، عرصہ سے کھلے تعصب، تنگ نظری اور جانب داری سے لکھی گئی تاریخ کی کتابوں کے خلاف پُر شور احتجاج کر رہی ہے لیکن بیشتر ریاستی حکومتوں نے اس طرف کوئی توجہ نہیں کی ہے، یہاں تک کہ سنٹرل بورڈ کے ماتحت اداروں میں بھی جن کے لیے مرکزی حکومت کی ہدایت کے مطابق این سی ای آر ٹی کی کتابوں کا نصاب میں شامل کرنا لازمی ہے، ریاستی حکومتوں کی ایک بڑی تعداد کا رویہ ضد اور ہٹ دھرمی کا ہے، اور چونکہ تعلیم کا معاملہ ریاستی معاملہ ہے، اس لیے مرکزی حکومت اس سلسلے میں صرف ہدایات جاری کر سکتی ہے، ان ریاستوں کے علمی اہل علم کوئی موثر اقدام نہیں کر سکتی۔

مذکورہ مورخوں نے اس خیال کا اظہار بھی کیا ہے کہ اس پرچیت نہ ہونی چاہیے کہ سنٹرل بورڈ کے متعینہ نصاب کے طلباء کا نقطہ نظر مقابلہ زیادہ متوازن اور سیکولر ہوتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے تاریخ کی جو کتابیں پڑھی ہیں ان کا معیار ریاستی بورڈ کی منظور کردہ کتابوں کے مقابلہ میں ہر لحاظ سے بہتر اور برتر ہے۔ پروفیسر عرفان حبیب (چیئرمین، انڈین کونسل آف ہسٹریکل ریسرچ) نے کہا کہ تعلیم کی مختلف ضرورتوں میں تاریخ کی تدوین کو زیادہ سائنٹفک بنانے کے لیے ضروری ہے کہ

نصاب میں تبدیلی کی جائے، اور ضرورت ہے کہ نئی کتابوں میں ملک کے مشترک تہذیبی سرلیے اور سماجی و معاشی پہلوؤں کو زیادہ ابھارا جائے۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ یہ بات دلچسپ ہے کہ بعض مقامات پر خود اساتذہ نصاب میں تبدیلی کے حق میں نہیں ہیں۔ ایسا اس لیے ہے کہ تبدیلی کے نتیجے میں انھیں ان کتابوں کو جو وہ برسوں سے پڑھا رہے ہیں، چھوڑنا اور نئی کتابوں کو پڑھنا ہوگا۔ اس کے علاوہ پرانے نصاب کو باقی رکھنے میں جہاں علاقائی و مقامی سیاست کا دباؤ ہوتا ہے، وہیں درسی کتابوں کے پرائیویٹ ناشرین کا مفاد بھی اس سے وابستہ ہے کہ مرکزی حکومت کی ایجنسیوں کی تیار اور طبع کی ہوئی کتابوں کو درس میں شامل کر لینے کے بعد ان کے کاروبار کو نقصان پہنچے گا۔

ملک کی اچائی تحریکیں جو ماضی کی مسخ شدہ تصویر سے توانائی حاصل کرتی ہیں، اس کے حق میں ہیں کہ عہد محکومی میں برطانوی سامراج کو، اختلافات کو بڑھا دے اور حکومت کرو، کی پالیسی کے تحت لکھی اور لکھوائی گئی تاریخ کی کتابوں کو زندہ رکھا جائے۔ انٹین ہسٹری کانگریس کے سکریٹری ہر فیسٹری۔ این۔ جھا نے دور درشن اور ابلاغ و ترسیل کے دوسرے ذریعوں کی جن پر حکومت کا کنٹرول ہے، تنقید کی اور کہا کہ ان کے ذریعے تاریخ کو بگاڑ کر غلط انداز میں پیش کیا جا رہا ہے، رحمان یہ ہے کہ تاریخ اور اساطیر کو ملا دیا جائے اور یہ رحمان بہت خطرناک ہے۔ انھوں نے کہا کہ ٹیلی وژن پر کئی ایسے سیریل دکھائے جاتے ہیں جو ان کے خیال میں، ملک کی سیکولر ایڈیولوجی کے نہ صرف یہ کہ منافی ہیں بلکہ ان سے مختلف صورتوں میں اچھا نیت اور اساسیت کی حوصلہ افزائی ہوتی ہے۔ یو۔ این۔ آئی کے بموجب انھوں نے اس سلسلے میں 'رامائن' اور 'بہادر شاہ ظفر' کا ذکر کیا اور کہا کہ ان سے سیکولرزم کے تصور کی نفی ہوتی ہے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ صاف ذہن موزخوں کی یہ بات کہ تاریخ نگاری کو فرقہ واری اور علاقائی تعصب سے الگ رہ کر قومی اتحاد اور یک جہتی کے رحمان کو تقویت دینی چاہیے، نہایت اہم ہے، لیکن معاملہ یہیں ختم نہیں ہو جاتا۔ صورت یہ ہے کہ آج قومی اتحاد کو ہندو قومیت کے مرادف سمجھانے کی کوشش کی جا رہی ہے اور ہندوؤں کی فرقہ پرور جماعتیں قومیت کے صحیح اور جمہوری تصور کو خیر باد

کہہ کر غیر جمہوری مقاصد اور لائحہ عمل کو ترجیح دینے لگی ہیں۔ پھر سائنٹفک تاریخ نگاری کو قومی تصہبات سے بالاتر ہو کر ایک عالمی تہذیبی نقطہ نظر کا حامل ہونا چاہیے مثلاً یہ نقطہ نظر کہ آج کی دنیا میں تہذیب کی جو ترقی و ترقی و ترقی ہے، یا یوں کہیے کہ آج کی عالمی تہذیب میں جو کچھ ہے اس میں تمام پچھلی قوموں اور تہذیبوں کی کھائی شامل ہے، کسی کی کم کسی کی زیادہ، زمانے کے سیل رواں میں جبری لزوم کوئی الٹی کلیہ نہیں ہے بلکہ الٹی کلیہ یہ ہے کہ اس میں عمل کے بے شمار امکانات ہیں اور انسان کی تقدیر یہ ہے کہ وہ تاریخ کے عمل میں اپنی ذہنی و اخلاقی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے اور انھیں تہذیبی و تمدنی اعتبار سے نتیجہ خیز بنانے میں شعوری طور پر شریک رہے۔

اور جہاں تک ”ہندوستانیت“ کے (تہذیبی) ارتقاء کی تاریخ کا تعلق ہے، تو مثلاً، ایسا نہیں ہے کہ عہد وسطی کا ”ہندوستان ایک بحر طوفان خیر تھا جس میں اسلامی تہذیب اور ہندو تہذیب کے دھارے ایک دوسرے سے الجھتے اور ٹکراتے رہتے تھے“ لیکن آج بھی مورخوں میں ایسے ہندو وادھمان مورخ موجود ہیں جو قرون وسطیٰ میں ہندوستان میں اسلام کی آمد اور قیام کو دو تہذیبوں کا تصادم تصور کرتے ہیں اور اپنی اس غلط اندیشی کو دہراتے رہتے ہیں کہ اس برصغیر میں ہندو تہذیب اور مسلم تہذیب ہمیشہ ایک دوسرے سے نہرواز مار رہی، ان میں ہمیشہ ”فصل“ ہی رہا، کبھی اور کہیں بھی ”وصل“ کی نوبت نہیں آئی، ”ہمیشہ ٹکرتی رہی اور آئندہ بھی ہوتی رہے گی جب تک ایک تہذیب دوسری تہذیب میں جذب نہ ہو جائے۔“ کیسی غلط بات ہے یہ حقیقت یہ ہے کہ باوجود اس کے کہ عہد وسطیٰ میں ”ہندو مسلم تہذیبوں کے اپنے اپنے دائرے تھے لیکن ان میں ایک مشترکہ قطعہ بھی تھا جو اس عہد میں قومی تہذیب کی حیثیت رکھتا تھا۔“ اور اس حقیقت کا ثبوت عہد وسطیٰ کی ہندوستانی زندگی کے مختلف تہذیبی شعبوں میں پھیلے ہوئے ہیں جنہیں تاریخ نے اپنے اوراق میں محفوظ کر لیا ہے ضرورت ہے کہ ان تاریخی شواہد کی روشنی میں، بغیر کسی بے جا تاویل کے، اس تاریخی حقیقت کو کہ ہندوستان میں ہندو مسلم تہذیبوں کا ملنا ”تصادم نہیں بلکہ امتزاج“ سنگم نش نہیں بلکہ سنگم تھا۔ تاریخ کی کتابوں، خاص طور پر درسی کتابوں کے ذریعے بیان کیا جائے اور عوام میں پھیلا یا جائے۔ یہ انصاف بھی ہے اور قومی ضرورت بھی۔

شیخ الجامعہ کی تقریر

جامعہ ملیہ اسلامیہ کے یوم تاسیس کے موقع پر

ذیل میں شیخ الجامعہ پروفیسر علی اشرف کی ولا تقریر شائع کی جا رہی ہے جو انھوں نے ۱۹ سال ۲۹ اکتوبر ۱۹۸۷ء کو جامعہ کالج لہرانے کے بعد یوم تاسیس

کے خاص جلسے میں کی تھی۔ ادارہ

جناب امیر جامعہ، بزرگوں عزیزو اور ساتھیو!

ہر سال کی طرح ۱۹ سال بھی ہم اپنی دانش گاہ جامعہ ملیہ اسلامیہ کی تاسیس کا وہ تاریخی دن منانے کے لیے یہاں جمع ہوئے ہیں جب ۱۹۲۷ء میں قوم کے رہنماؤں کی درخواست پر ایک عالم باعمل نے علی گڑھ میں اس کا افتتاح کیا تھا اور اسے بعد ازاں قریطہ کے دارالعلوم کے ہم پلہ ہونے کا خواب دیکھا تھا "ان نوں نہالان وطن کی ہمت بلند پر آفریں اور شاہد باش" کہا تھا جنھوں نے حکومت کی امداد اور اس کے اثر سے بالکل علاحدہ رہ کر ایسی درس گاہ کے قیام کو عملی جامہ پہنایا جس کا نظام عمل مذہب کی صالح اقدار اور قومی محسوسات پر مبنی تھا اور جنھوں نے اس نیک مقصد کے لیے بڑی بڑی قربانیاں دیں اور اس کو حاصل کرنے کے لیے نہایت مضبوطی اور استقلال کے ساتھ جے رہے۔

۱۹۲۷ء سے چل کر جامعہ کا کارواں مختلف منزلوں سے گزرتا ہوا آج اس مرحلے پر پہنچ گیا ہے جہاں عملی طور پر جامعہ ملک کی دوسری یونیورسٹیوں کے مقابلے میں کسی طرح کم نہیں سمجھی جاسکتی ہے۔ تاہم اب بھی ایک "فقہی" فرق ضرور ہے اور وہ یہ کہ کسی یونیورسٹی کا قیام حکومت کی جانب سے ہوتا ہے جب کہ جامعہ کا قیام قوم و ملت کے رہنماؤں کے ہاتھوں عمل میں آیا اور ایک ایسی تحریک کے نتیجے میں آیا جس کا مقصد ملک سے برطانوی تسلط کو ختم کرنا تھا۔

اس طرح جامعہ کا قیام جہاں ایک طرف مسلمانوں کی حریت پسندی کا صریح اعلان تھا وہیں دوسری طرف اس حقیقت کا بھی بین ثبوت تھا کہ ہندوستان کے مسلمان آزادی کے حصول اور ملک و ملت کی بقا کے لیے تعلیم و ترقی کو لازمی قرار دیتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ ملک کی آزادی کا حصول، اس کی بقا اور بہبود اور ان مقاصد کی خاطر تعلیم کا استعمال جامعہ کا بنیادی نصب العین تھا اور میری نظر میں یہ تینوں چیزیں آج بھی اتنی ہی اہم ہیں جتنی ۱۹۴۷ء میں جامعہ کے قیام کے وقت اہم تھیں۔

اگرچہ یہ واضح حقیقت ہے کہ انگریزی حکومت کا تسلط ختم ہو گیا، لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ ملک کی آزادی کوئی ایسی شے نہیں جس کا حصول محض بیرونی حکومت کو ملک بدر کر دینے سے عمل میں آجائے۔ دراصل ملک کی برتری کے لیے ضروری ہے کہ اس کی سالمیت قائم رہے اور ایک جمہوری اور آئینی نظام کا تحفظ ہو، اور یہ ایسا کام ہے جو کبھی ختم نہیں ہوتا۔ اس طرح ملت کی بقا اور بہبود بھی ایک مسلسل اور مستقل کام ہے۔ ہندوستان مختلف مذاہبوں اور زبانوں کا گہوارہ ہے، مختلف علاقوں میں مختلف ثقافتوں سے وابستہ لوگ بستے ہیں، ایسی ہر دلت میں لازم ہے کہ ملت اسلامیہ مختلف مذاہب، زبانوں اور تمدنوں کے لوگوں سے مل کر اپنی فلاح و بہبود اور ترقی کے راستے تلاش کرے۔ درحقیقت جامعہ کے بانیوں کی نگاہ میں ملک بھی اتنا ہی اہم تھا جتنی ملت۔ انھوں نے دونوں کی ہمیت کو محسوس کیا اور ملک کی آزادی اور ملت کی فلاح دونوں ہی کو ایک دوسرے کے لیے ناگزیر قرار دیا۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ کے بانیوں میں مہاتما گاندھی جیسے بابائے قوم، مولانا محمد علی جیسے مجاہد ملت، حکیم اجمل خاں جیسے مسیح الملک اور ڈاکٹر انصاری جیسے نبض شناس تھے تو اس کے معاروں میں ڈاکٹر فاضل حسین، ڈاکٹر عابد حسین اور پروفیسر محمد مجیب جیسی نامور صاحبانِ شخصیتوں کا شمار ہوتا ہے۔ دراصل جامعہ ان ہی بزرگوں کی حیات اور ان کے عظیم الشان کارناموں کی جیتی جاگتی تصویر ہے۔

عزیزانِ گرامی! ان بڑی شخصیتوں سے سبق حاصل کیجیے، جن کے حوصلے بلند تھے، ارادے مستحکم تھے، ملک و ملت کی خاطر جن کا ایثار ضربِ امتل تھا اور جنھوں نے جنگِ آزادی کے دوران ملک و ملت کی فلاح و ترقی کے لیے تعلیم کو بنیادی اہمیت دی۔ ان کے نظریات اور کارنامے ہمارے لیے محض نافر کا سبب ہی نہیں مشعلِ راہ بھی ہیں۔ جامعہ کا یہ تعبیری کردار ملک و ملت دونوں ہی کے لیے

راہِ حق اور راہِ نجات ہے اور جو لوگ اس سے وابستہ ہیں، چاہے وہ منتظم ہوں یا معلم یا کارکن، سبھی کو اس راہ پر گامزن ہونے کی کوشش کرنی چاہیے۔

یہاں اس حقیقت کا اظہار بھی ضروری ہے کہ جدید حالات میں جامعہ نے بدلتے ہوئے وقت کے ساتھ کروٹ لی ہے اور جدید حالات میں اس نے خود کو ڈھالنا سیکھ لیا ہے۔ آج جامعہ میں تعلیمی شعبوں کی توسیع کی کمی خصوصیات ہیں۔ ایک تو یہ کہ نئے نئے مضامین کا اضافہ ہو رہا ہے۔ دوسرے یہ کہ یہاں ایسے پروگرام بھی چلائے جا رہے ہیں جن کا مقصد محض دیگر یوں کی تقسیم ہی نہیں بلکہ ان لوگوں تک تعلیم و ترقی کی نعمت کو پہنچانا ہے جو روایتی تعلیم سے محروم رہے ہیں۔ ان پروگراموں کے تحت ناخواند لوگوں کو نہ صرف پڑھایا جاتا ہے بلکہ انھیں ایسی تربیت بھی دی جاتی ہے جس سے وہ اپنی زندگی سنوار سکیں، اس کے علاوہ اقلیتی فرقوں اور پس ماندہ طبقوں کی تعلیم و ترقی کے لیے حکومت کی جانب سے جو پروگرام منظور ہوئے ہیں ان کے نفاذ میں بھی جامعہ کا ایک اہم رول ہے۔ ان میں بیشتر کی نشرو و اشاعت بھی ہوئی ہے اس لیے ان کے نتائج برآمد ہونے میں وقت درکار ہے۔

تاہم اب بھی ہم نہ تو اپنی ترقی سے مطمئن ہیں اور نہ ہی توسیع سے۔ دراصل ہمیں اپنے تعلیمی معیار کو اعلیٰ بنانے کی کوشش کرنی ہے تاکہ ہمارے یہاں کے فارغ طلبہ علمی و عملی زندگی میں کامیابی اور سرخروئی سے ہم کنار ہوں۔ اس مقصد کے حصول کی خاطر جہاں اچھے طلباء کی ضرورت ہے وہیں بہتر معلم بھی مطلوب ہیں۔ اس کے علاوہ کام کرنے کے لیے حوصلہ اور خلوص کی ضرورت ہے۔ ہمارے تلوں کی ضرورت ہے اور دیگر وسائل کی بھی اور محمد اللہ بڑھتی ہوئی ضرورتوں کی تکمیل کے لیے عمارتیں بھی زیر تعمیر ہیں۔ ساتھ ہی یہ بھی حقیقت ہے کہ زندگی کی ضرورتیں ہمیشہ وسائل سے زیادہ ہوتی ہیں جو مسائل پیدا کرتی ہیں۔ ان کی مثال یہ ہے کہ داخلوں کے مطالبات میں ہر سال اضافہ ہو رہا ہے۔ ابتدائی سہ لے کرا علی درجوں تک داخلہ کے لیے درخواستوں کی تعداد ناقابل یقین حد تک بڑھ گئی ہے۔ ٹیچرس ٹریننگ اور انجینئرنگ کے لیے داخلوں میں شرائط اور احتیاط کے باوجود ہر امیدوار داخلہ کا خواہاں ہے۔ داخلہ کے لیے ان بڑھتی ہوئی ضرورتوں کے پیش نظر ضروری اقدامات کیے جا رہے ہیں تاہم ضرورتیں بھی بڑھتی ہوئی آبادی کے ساتھ بڑھ رہی ہیں۔ جامعہ اپنی بساط سے زیادہ طلبہ کو داخلہ دے رہی ہے اور معیار کو بھی اعلیٰ بنانا چاہتی ہے۔ نئی نئی الجھنیں درپیش ہیں لیکن ہم دل و جان سے کوشش

ہیں کہ جامعہ میں تعلیمی پروگرام کی توسیع ہو، لوگوں کی تعلیمی ضروریات کی حتمی الامکان تکمیل ہو اور معیار تعلیم میں یسپتی نہ آئے۔

اگرچہ آج کے دور میں بے لوث جذبہ خدمت کا فقدان ہے بلکہ رفتہ رفتہ یہ جذبہ معدوم ہوتا جا رہا ہے تاہم جامعہ کی روایات اور اس کے عظیم میراث کا تقاضا ہے کہ اس راہ کی دشواریوں کے باوجود ہم اپنی ذمہ داریوں سے واقف ہوں اور انھیں انجام دینے میں کسی قسم کی کوتاہی یا غفلت نہ برتیں۔ اقبال نے کہا ہے:

آج بھی ہو جو براہیم کا ایساں پیدا

آگ کر سکتی ہے اندازِ گلستاں پیدا

خواتین و حضرات! جنگ آزادی کی منزل کا ایک محدود نشانہ تھا۔ انگریزوں کو ملک سے باہر نکال کر وطن میں اپنی قومی حکومت کا قیام اس کا مقصد تھا، لیکن اس مقصد کا حصول بے پناہ دشواریوں کے باوجود آسان تھا۔ تجربہ بتاتا ہے کہ حکومت کی کشتی کو خوش اسلوبی سے کھینا اور اسے ملک کی ترقی اور خوش حالی کے لیے استعمال کرنا، بیرونی حکمرانوں سے ملک خالی کر لینے سے زیادہ دشوار کام ہے۔ اب ملک آزاد ہے، اپنی ہی حکومت ہے، اپنا ہی اقتدار ہے، اس لیے معاشرہ کے مسائل کے حل کی ذمہ داری بھی اپنی ہی ہو جاتی ہے۔ اگرچہ زور و جبر سے کچھ کام لیا جاسکتا ہے لیکن جمہوری طریقوں سے قومی تعمیر ایک معنی رکھتی ہے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب قوم کا ہر فرد اپنے ملک، اپنی ملت اور اپنے ادارہ کی بہبود اور فلاح کا خیال رکھے۔ دراصل ہم اپنی تنگ نظری کے طفیل خود غرضی کے سمندر میں اس قدر غرق ہو چکے ہیں کہ نہ تو ہمیں ملک کی پروا ہے، نہ ملت کی فکر ہے اور نہ ہی ادارہ کی بقا کا خیال۔ تاہم یہ کوئی ایسی بات نہیں جس سے مایوسی ہو یا ناامیدی امید پر چھا جائے کیوں کہ ہر زمانہ اور ہر دور میں لوگوں کی اکثریت اپنی نجی زندگی اور اس کی چھوٹی چھوٹی ضرورتوں کی تکمیل میں مصروف رہی ہے۔ لیکن یہ بھی ایک لازمی امر ہے کہ کچھ لوگوں کو بے لوث خدمت کے لیے تیار رہنا چاہیے۔ اگرچہ ایسی بے لوث خدمت کا صلہ بیشتر اس دنیا میں نہیں ملتا تاہم دنیا کا کارخانہ ایسے ہی لوگوں کے میخان سے چل رہا ہے۔

تاسیس کے جلسے میں اسکول کے طلبہ کی اکثریت ہوتی ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ ابتدائی اور ثانوی مدرسے اعلیٰ تعلیم کی اساس ہیں۔ تاریخی اعتبار سے ۲۹ اکتوبر ہماری تاسیس کا دن ہے مگر عملی اعتبار سے ہمارے مدرسے ہی ہماری اساس ہیں۔ یہاں ابتدائی تعلیم کا آغاز ہوتا ہے۔ تعلیم کے ساتھ ساتھ کردار اور اخلاق کی بنیادیں رکھی جاتی ہیں، اخلاص کا درس دیا جاتا ہے، اہلیت کو نکھارا جاتا ہے، اس لیے اگر ہم نے اپنی کوششوں سے اسکولوں کو ٹھیک کر لیا تو اعلیٰ تعلیم کا کام بڑی حد تک خود بخود ٹھیک ہو جائے گا۔ جامعہ کے بیشتر لوگ اعلیٰ تعلیم و تحقیق سے منسلک ہیں اس لیے کہیں ایسا نہ ہو کہ ہم اپنے مدرسوں کی جانب سے غافل ہو جائیں۔ دراصل ہمیں اس خطرہ سے خبردار اور ہوشیار رہنا چاہیے اور اسکول کو بلند سے بلند تر اور بہتر سے بہتر بنانے کے لیے یونیورسٹی کے اساتذہ اور دیگر غیر رسمی شعبوں اور مرکزوں سے استفادہ کرنا چاہیے۔

تعمیری کام ایک دشوار کام ہے، اس کے لیے صبر کے ساتھ حوصلہ کا بلند اور قلب کا وسیع ہونا ضروری ہے۔ اس لیے لازم ہے کہ ہم اپنی بے سرو سامانی اور بند نظمی سے نہ گھرائیں، اپنے کاموں میں نظم و ضبط قائم کرنے کی کوشش کریں، اصلاح کو پیش نظر رکھیں اور معیار کو مطمح نظر نہ بنائیں۔ جامعہ ہم سب کی ہے۔ یہ کسی کی ذاتی میراث نہیں ہے، ہمیں بے سرو سامانی یا بے ترتیبی کو کام نہ کرنے کی دلیل نہیں بنانا ہے۔ ہمیں چاہیے کہ ہم امید اور امنگ کے ساتھ کام کریں، محض ملازمت کو مقصدِ حیات قرار نہ دیں۔ جامعہ کی خدمت محض ملازمت سے مختلف ہے۔ ہم بے لوث جذبہ کے ساتھ اس تاریخی ادارہ کی خدمت کریں اور اس سے محبت کرنا سیکھیں۔ جامعہ کی عزت اور شہرت ہمارے اپنے ہاتھوں میں ہے۔ اس کی تعمیر کی سعادت اور تخریب کی ذمہ داری یہ دونوں ہم ہی سے متعلق ہے۔ شاعر مشرق کا پیام ہے:

یہی آئین قدرت ہے، یہی اسلوبِ نطرت ہے جو ہے راہِ عمل میں گامزنِ محبوبِ نطرت ہے
محبت ہی سے پائی ہے شفا بیمار تو مومن نے کیا ہے اپنے نجاتِ ختم کو بیدار تو مومن نے

خواتین و حضرات! مجھ کو جو کہنا تھا وہ میں نے کہہ دیا۔ باقی جگر کے الفاظ میں:

ان کا جو فرض ہے وہ اہل سیاست جانیں

میرا پیغام محبت ہے جہاں تک پہنچے

شاہ محمد عثمانی

ذاکر صاحب۔ یادوں کے نقوش

ذاکر صاحب ان بزرگ ہستیوں میں تھے جن سے میں متاثر ہوا اور جن کے چراغ سے میں نے اپنا چراغ جلائیے۔ میں نے ان کو پہلی بار ۱۹۲۵ء میں دیکھا تھا جب کہ والد مرحوم مجھ کو اور میرے منجملے بھائی جناب الیسع عرف عبدالرحمن عثمانی مرحوم کو جامعہ ملیہ میں داخل کرنے کی غرض سے قندل باغ لے گئے تھے۔ ساندہ کے جھرمٹ میں سب سے زیادہ خوب صورت اور پرکشش آدمی، چہرہ پر گہنی سیاہ داڑھی، میں نے دریافت کیا کہ یہ کون ہیں؟ والد مرحوم نے مجھ کو بتایا کہ یہی ڈاکٹر ذاکر حسین خاں ہیں۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے شیخ (پرنسپل)، جرمنی میں تعلیم پائی ہے۔ ان کی تعریف میں یہ آخری جملہ سن کر میرے دل میں ان کی بہت عزت پیدا ہو گئی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ہمارے خاندان میں لندن اور امریکہ کے پڑھے ہوئے بہت لوگ تھے لیکن سب یورپ والوں کی وضع قطع میں رہتے تھے، داڑھیاں کسی کے نہ تھیں، سب سوٹ میں، لیکن ذاکر حسین صاحب یورپ میں اعلیٰ تعلیم پانے کے باوجود پوری داڑھی کے ساتھ تھے، کھادی کا کرتا، پانچا مہ اور شیروانی پہنے اور سر پر گاندھی کیپ لگائے جسے جامعہ والے اجل کیپ کہا کرتے تھے۔

جامعہ میں داخلہ سے کئی ماہ پہلے میں دہلی آچکا تھا اور اپنے برادر بستی عبدالصمد صاحب مرحوم کے ساتھ کوچہ پنڈت میں مقیم تھا، جمعہ کی نماز پڑھنے جامع مسجد جاتا تو وہاں مولانا

محمد علی مرحوم کی تقریریں سنتا، جامعہ میں داخلہ ہوا تو مجھے اس کا افسوس تھا کہ اب مولانا محمد علی مرحوم کی تقریریں نہیں سن سکتا۔ لیکن یہ افسوس جلد ہی ختم ہو گیا کیوں کہ مولانا محمد علی مرحوم جامعہ مکیہ میں بھی ہفتہ میں ایک بار اونچے درجے کے طلبہ کے سامنے تقریر کیا کرتے تھے۔ میں نیچے درجہ کا طالب علم تھا لیکن خود اپنے شوق سے اس اجتماع میں شریک ہو جاتا تھا۔ طالب علموں میں معین الدین حارث اور باقی خاں مجھے یاد ہیں جو مولانا کی تقریروں سے کافی دلچسپی لیتے تھے، معین الدین حارث تو بہت سوالات کرتے تھے، میرے لیے اس وقت مولانا کی پوری تقریر قابل فہم نہیں ہوتی تھی لیکن مجھے خوشی ہوئی کہ جامعہ میں مجھ کو ایسی شخصیت مل گئی جس کی پوری تقریر میں سمجھ سکتا تھا اور وہ شخصیت ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کی تھی۔ میں نے جامعہ میں ذاکر صاحب کی بہت سی تقریریں سنیں۔ بھوپال کی نواب سلطان جہاں بیگم آئیں تو ان کے شایان شان استقبال کیا گیا۔ اس موقع پر حکیم اجل خاں کے علاوہ جو امیر جامعہ (نائب) تھے۔ ذاکر صاحب نے بھی تقریر کی۔ معلوم ہوتا تھا کہ زبان سے پھول جھڑ رہے ہیں۔ خاص بات یہ تھی کہ کسی کے باوجود پوری تقریر میرے لیے قابل فہم تھی اور جب میرے بڑے بھائی شاہ عیسیٰ صاحب عثمانی نے مجھ سے پوچھا کہ تم کیا سمجھتے تو میں نے پوری تقریر اپنے الفاظ میں دہرا دی۔ وہ بہت خوش ہوئے۔ اس وقت تک میرے بڑے بھائی شاہ عیسیٰ صاحب مدرسہ امینیہ جھوڑ کر جامعہ کے چکے تھے اور درجہ خاص میں داخل ہوئے تھے۔

ایک بار طلبہ میں سے کسی لڑکے نے چوری کی۔ ذاکر صاحب نے اس کی تربیت کا اچھوٹا اور مؤثر طریقہ اختیار کیا۔ انھوں نے تمام طلبہ اور اساتذہ کو جمع کیا اور ان کے سامنے بڑی درد انگیز اور مؤثر تقریر کی اور یہ کہا کہ مجھ کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس بچے نے چوری نہیں کی، میں نے چوری کی ہے، میں اس قابل نہیں ہوں کہ اس بچے کو اس برائی سے باز رکھ سکوں۔ اس کے والدین نے بڑی توقعات کے ساتھ اس کو جامعہ میں داخل کیا ہو گا اور سوچا ہو گا کہ ان کا لڑکا مثالی لڑکا ثابت ہو گا لیکن ہم ان کی توقعات کو پورا نہیں کر سکے، اب ہم ان کو منہ دکھانے کے لائق نہیں رہے۔ آپ سب ہمارے لیے دعا کیجئے کہ ہم نے جو ذمہ داری اٹھائی ہے اس کو پورا بھی کر سکیں اس موقع پر ذاکر صاحب کی آنکھوں میں آنسو بھر

مہوئے تھے۔ ہم سب بھی رونے لگے اس کے بعد اس بچے کی طرف مخاطب ہو کر بولے کہ وہ آپ کے استاد آپ کو سزا دیں گے لیکن یہ سزا وہ نہ ہوگی جو ایک دشمن کو دی جاتی ہے بلکہ سزا کا مقصد صرف آپ کو طبیعت راستہ پر چلانا اور برائی سے روکنا ہے اور سزا وہ شخص دے گا جس کی اس کے سوا کوئی آرزو نہیں کہ آپ نیک سیرت اور نیک نام بنیں اور آپ کا شمار دنیا کے اچھے اور بڑے لوگوں میں ہو۔ امید ہے کہ آپ اس سزا کو اپنی اصلاح کا ذریعہ بنائیں گے۔ اس کے بعد اس کے ہاتھ پر دو بید لگائے گئے اور جلسہ ختم ہوا اور ہر شخص اس تقریر سے متاثر تھا۔

حادثہ جلیان والا باغ کی یاد جامعہ میں سب سے زیادہ دھوم دھام سے منائی جاتی تھی۔ اس پروگرام میں ذاکر صاحب نے ایک منعبد اور قابل ذکر چیز پابندی کے ساتھ شروع کی اور وہ یہ کہ اس دن تمام مہنتوں، دھویوں، جاروب کشوں، باورچیوں اور اس طرح کے نوکرانہ لوگوں کو چھٹی دے دی جاتی۔ لڑکے اور اساتذہ مل کر جھاڑو دیتے، پاخانہ صاف کرتے، کھانا پکاتے، پھر مہنتوں، دھویوں، باورچیوں اور دوسرے ملازمین کے ساتھ مل کر کھانا کھاتے اور اس طرح انسانی مسامحت کی روح اساتذہ اور طلبہ میں پھونک دیتے اور ادب و نیچ کے تصورات کو مٹاتے جو عملی مشق اور تربیت کے بغیر آسانی کے ساتھ مٹ نہیں پاتے ہیں۔ ایک بار ایسا ہوا کہ جلیان والا باغ کا دن منایا جا رہا تھا۔ دیو داس گاندھی جو مہاتما گاندھی کے لڑکے تھے اور جامعہ میں منعم تھے اس ہوسٹل میں آئے جہاں میں رہتا تھا، وہ پاخانہ صاف کر رہے تھے اور میں پانی دے رہا تھا اور ساتھ ہی اس بات کی کوشش کر رہا تھا کہ ان کا بدن مجھ سے مس نہیں ہونے پائے، اس لیے کہ تحت الشعور میں اس وقت تک یہ غلط خیال راسخ تھا کہ یہ کام ”شرعاً“ کو زیب نہیں دیتا ہے۔ دیو داس گاندھی یہ دیکھ رہے تھے اور خاموش تھے، جب وہ صفائی کر چکے اور ہاتھ اچھی طرح دھو چکے تو انھوں نے ہنستے ہوئے کہا ”کہ اس لڑکے کو پکڑو“ میں اس خیال سے کہ واقعی وہ چھو نہ دیں پیچھے کو بھاگا لیکن انھوں نے دوڑ کر پکڑ لیا اور مجھ کو ذاکر صاحب کے سامنے پیش کیا۔ اور کہا کہ میں نے ہاتھ سے چھو کر اس لڑکے کو مہتر بنا دیا۔ ذاکر صاحب ہنسے اور پھر مجھے سمجھایا کہ ”دیکھو جو لوگ صاف ستھرے رہتے ہیں ان کی عزت کی جاتی ہے اور جو لوگ گندے رہتے ہیں ان سے لوگ نفرت کرتے ہیں۔ اس لیے جو نہ صرف

اپنا بلکہ دوسروں کا بھی گھر صاف کر دیں وہ زیادہ عزت کے مستحق ہیں اور مہتر جو ہمارے گھروں کو صاف کرتے ہیں ہماری عزت کے مستحق ہیں۔“

ذاکر صاحب صرف اوپر کے درجوں میں کلاس نہیں لیتے تھے بلکہ بچوں کے درجے میں بھی آتے تھے اور پڑھاتے تھے۔ چنانچہ ہمارے درجہ میں بھی انھوں نے انگریزی پڑھائی اور صحیح تلفظ کی مشق کرائی۔ وہ مختلف درجوں میں طلبہ کی استعداد اور عمر کے لحاظ سے تربیتی تقریر کرتے اور ہمارے درجہ میں بھی کئی بار انھوں نے تقریر کی اور مفید مشورے دیے۔

ذاکر صاحب کو تربیت کا خاص ذوق اور مذاق تھا۔ ان کے نزدیک تربیت کی اہمیت تعلیم سے زیادہ تھی بلکہ تربیت کو وہ تعلیم سے الگ نہیں سمجھتے تھے۔ یہ واقعہ بھی ان کے تربیتی مزاج کا آئینہ دار ہے کہ انھوں نے ایک بار ہم لوگوں کے سامنے اس موضوع پر تقریر کی کہ جوئے کس طرح رکھے جائیں۔ جامعہ میں اس وقت درجوں میں فرش ہوتے تھے اور کتابوں کو رکھنے کے لیے تپائیاں ہوتی تھیں، لڑکے باہر جوتے اتارتے تو وہ بے ترتیب رکھے ہوتے، ذاکر صاحب نے بتایا کہ جوتے بے ڈھنگے طریقہ سے نہ مارے جائیں۔ کوئی لڑکا اگر بے ڈھنگے پن کا ثبوت دے تو دوسرے لڑکوں کو چاہیے کہ نہایت محبت سے اسے جوتے اتارنے اور رکھنے کا طریقہ سکھائیں اس کے بعد ذاکر صاحب نے خود اپنے ہاتھوں سے بچوں کے جوتے ترتیب دیے اور بتایا کہ جوتے اس طرح رکھے جائیں۔

بعض لڑکوں کی عادت ہوتی ہے کہ وہ دیواروں پر نام وغیرہ لکھنے پھرتے ہیں جس سے عمارتیں گندمی ہو جاتی ہیں۔ ذاکر صاحب نے بچوں کو جمع کر کے اس کے بارے میں ایک تقریر کی اور بتایا کہ باہر کے جو لوگ آتے ہیں وہ دیکھ کر بچوں کے بارے میں کیا رائے قائم کریں گے۔ ان کی تقریر کا خاطر خواہ اثر ہوا۔ ذاکر صاحب دارالافتاء مول کا چکر بھی لگانے تاکہ نگران کی مدد ہو سکے اور ان کو مفید مشورے دے سکیں۔ ایک روز ہمدردہ لاقامہ میری چار پائی کو دبا کر دیکھا تو ڈھیلی تھی فوراً بستر ہٹا کر خود ہی کسنے لگے۔ میرے بہت اصرار کے بعد انھوں نے چھوڑ دیا لیکن اس وقت تک کھڑے رہے جب تک کہ میں نے اپنی چار پائی ٹھیک نہیں کر لی۔ پھر صفائی کے طریقہ پر ہم طلبہ کے سامنے گفتگو کرتے رہے۔

جامعہ میں کھانا تمام لڑکے بیٹھ کر ایک ساتھ کھاتے تھے۔ کھانے والوں میں ملازم کے علاوہ خود نگراں اور مانیٹر شامل ہوتے۔ ہاتھ دھو کر اور ٹوپی پہن کر بیٹھنے کی تاکید ہوتی تھی۔ اس بات کا بہت لحاظ رکھا جاتا تھا کہ دسترخوان کے آداب کے خلاف کوئی بات کسی سے سرزد نہ ہونے پائے۔ ایک بار طلبہ کو کھانے کے نظم کے بارے میں شکایت پیدا ہوئی۔ مطبخ کا انتظام طلبہ کی نگرانی میں تھا اور انچارج مطبخ کا انتخاب کیا جاتا تھا۔ طلبہ انچارج کو برطرف کرنا چاہتے تھے۔ ذاکر صاحب نے کہا کہ انتخاب سوچ سمجھ کر کیجیے اور جب انتخاب ہو جائے تو اس نظم کو ایک سال تک باقی رکھیے۔ طلبہ نے بھوک ہڑتال کر دی۔ ذاکر صاحب نے سختی کرنے کے بجائے خود بھی کھانا کھانے سے انکار کر دیا۔ مہتمم مطبخ نے لڑکوں کی خوشامد شروع کر دی۔ پھر سب ذاکر صاحب کے پاس گئے۔ ذاکر صاحب نے کہا کہ میں آپ کے بغیر کھانا نہیں کھاؤں گا۔ بالآخر سب نے کھانا کھا یا اور بھوک ہڑتال ختم ہوئی۔ مطبخ کا انتظام درست کیا گیا اور ذاکر صاحب نے طلبہ کے مسئلے سے گہری دلچسپی لی۔ نظرانداز کرنے یا سختی کرنے کی پالیسی نہیں اختیار کی۔ انھوں نے فیصلہ کیا کہ جامعہ کے تمام لڑکوں کا کھانا ایک جگہ نہ یکے کیوں کہ اتنا بڑا انتظام عمدگی سے نہیں ہو سکتا، چنانچہ ہر دالہ قائمہ میں الگ کھانا پکینے کا نظم ہوا اور بچوں کو اچھا کھانا ملنے لگا۔

ذاکر صاحب مذہبی فرقہ بندی اور سیاسی گروہ بندی سے ہمیشہ دور رہے۔ وہ صرف آدمی کو، اس کے جذبہ خلوص اور کام کی استعداد کو دیکھتے تھے۔ کسی میں اگرچہ وہ ایک کٹر قسم کے پیر صاحب سے بیعت ہو گئے تھے اور اس خانوادہ سے ان کی محبت آخر دم تک قائم بھی رہی لیکن جامعہ میں انھوں نے مختلف الخیال اور مختلف الفکر لیکن باصلاحیت لوگوں کو جمع کر رکھا تھا اور یہ اس بات کی علامت ہے کہ خود ان کے اندر مذہبی تعصب یا سیاسی تحرب نہیں تھا۔ اسلم صاحب جیرا چوری جیسے اہل قرآن اور سورتی صاحب جیسے سخت اہل حدیث اور عبدالحی ناردنی صاحب جیسے دیوبندی المسلک جامعہ میں جمع تھے وہ سب ذاکر صاحب سے محبت کرتے تھے اور ذاکر صاحب ان سے۔ اسلم جیرا چوری صاحب کے خلاف تو ہندوستان کے مذہبی حلقوں میں ہندو گامے بھی ہوتے اور لوگوں نے یہ کہا کہ جامعہ تو خفی المسلک لوگوں نے قائم کی ہے۔ وہاں غیر خفی یا اہل قرآن کی گنجائش کہاں ہے؟ اسلم جیرا چوری صاحب کی کتاب

تاریخ الامت پر بعض اہل علم کو سخت اعتراض تھا اور اسے گراہی کا پلندہ قرار دیا جا رہا تھا۔ جامعہ چونکہ مسلمانوں کے چندہ پر اس وقت چل رہی تھی اس لیے عام مخالفتوں کو نظر انداز کرنا مشکل تھا لیکن ذاکر صاحب نے نہ صرف یہ کہ تاریخ الامت کو جامعہ کے نصاب میں باقی رکھا بلکہ اسلم صاحب کو پورے اعزاز و اکرام کے ساتھ کام کرنے کا موقع دیا۔ رسالہ جامعہ کے صفحات کا دامن بھی ان کے نقطہ نظر اور خیالات کو پیش کرنے کے لیے کشادہ رہتا البتہ مخالفتوں کو اپنے حسن اخلاق سے ختم کرنے کی انھوں نے کوشش کی۔ پھر ذاکر صاحب خود مولانا الیاس صاحب کی تبلیغی مساعی میں بھی شریک ہوئے جو دیوبندی مسلک کے تھے اور اس بات کی پرواہ نہیں کی کہ جس خانوادہ سے ان کی بیعت کا تعلق ہے اس کا مسلک دوسرا ہے مذہبی اور مسلکی معاملات میں ان کے اندر جو سیرچشمی، فراخ دلی اور بے تعصبی پائی جاتی تھی وہی وصف ان کے اندر سیاسی معاملات میں بھی پایا جاتا تھا۔ وہ اگرچہ خود کسی سیاسی پارٹی سے تعلق نہیں رکھتے تھے لیکن ان کے تعلقات کانگریس کے چوٹی کے لوگوں سے تھے لیکن اشخاص و افراد کو منتخب کرنے میں کبھی انھوں نے اس کا لحاظ نہیں رکھا کہ وہ کانگریسی ہوں۔ جامعہ میں انھوں نے ایسے اشخاص کو بھی جگہ دی جو نظریاتی اعتبار سے کمیونسٹ یا کمینزم کی طرف مائل تھے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں ڈاکٹر عبدالعلیم صاحب کو لانے والے وہی تھے۔ یہ ذاکر صاحب کی سیاسی بے تعصبی تھی جس کی وجہ سے جامعہ کی سلور جوبلی میں کانگریس اور مسلم لیگ کے بڑے بڑے لیڈر ایک جگہ جمع ہو گئے تھے، حالانکہ ہندوستان میں کسی جگہ مسلم لیگ اور کانگریس کے لیڈر آسانی سے ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے تھے۔ ذاکر صاحب نے یہی روح جامعہ میں رچا بسا دی تھی۔ ایک ادارہ میں مختلف الخیال لوگ جمع ہو گئے آزاد خیال بھی اور مذہبی بھی، جماعت اسلامی کے مؤید بھی اور مولانا الیاس صاحب کے تبلیغی مشن میں حصہ لینے والے بھی۔

بعد میں جب میں امارت شریعہ کے ترجمان ”نقیب“ کا ایڈیٹر تھا ایک بار ذاکر صاحب سے ملاقات ہوئی۔ انھوں نے کہا کہ نقیب میں پڑھتا ہوں اس کی ایک چیز مجھ کو پسند آئی ہے اور وہ یہ کہ اس میں دیوبندی، بریلوی اور اہل حدیث علماء کا نام یکساں احترام کے ساتھ رہتا ہے۔ کانگریس کے خلاف اگر مضامین ہوتے ہیں تو کانگریس کے اچھے لوگوں کی تعریف بھی

ہوتی ہے۔ میں نے جواب دیا کہ سبق مجھ کو تین بزرگوں سے ملا ہے، ان میں سے ایک آپ ہیں۔
 ذاکر صاحب نے دریافت کیا کہ دوسرے کون ہیں؟ میں نے جواب دیا ایک مولانا ابوالحسن سیاح
 اور دوسرے والد مرحوم۔ میں نے کبھی ذاکر صاحب کو کسی شخص یا گروہ یا مسلک کی برائی کرتے
 نہیں پایا۔ جب کبھی اس طرح کا تذکرہ آیا تو انھوں نے اچھے پہلو کی طرف توجہ دلائی اور کہا کہ ان کی
 یہ خوبی سیکھنے اور اپنانے کے لائق ہے۔

ذاکر صاحب کا مزاج تربیتی اور تعلیمی تھا۔ اخلاقی قدردن کو مزاج میں راسخ اور پوسٹ
 کرنے کی انھیں برابر نہ رکھتی۔ نوسنہالان جامعہ ان کی امیدوں کا مرکز تھے۔ ذاکر صاحب ان کو
 کئی بارے میں اساتذہ کو ایک مشورہ دیا کرتے تھے کہ ان کو نرم کر کے مخاطب نہ کیا جائے۔ کوئی
 ایسی بات نہ کی جائے جس سے وہ اپنے کو چھوٹا اور ذلیل سمجھیں۔ بچے غلط اور ناپسندیدہ کام
 اس لیے کرتے ہیں کہ ان میں عزت نفس نہیں ہوتی اگر تربیت کے ذریعہ ان کے اندر عزت نفس
 پیدا کی جائے اور وہ اپنے کو بے قدر نہ سمجھیں تو غلط اور برا کام کرنے میں ان کو خود اپنی ذلت
 محسوس ہوگی اور اس طرح کے کاموں کو وہ اپنے مرتبہ سے فروتر سمجھیں گے۔

جامعہ سے میرا تعلیمی سلسلہ منقطع ہوا تو ذاکر صاحب کا احترام اور دل میں ان کی محبت
 ہمیشہ باقی رہی اور اسی لیے کبھی ان سے بے تعلق نہیں پیدا ہوئی اور خود جامعہ سے تعلق باقی
 رہا۔ میرے اقربا میری دلچسپیوں کو دیکھ کر ہی جامعہ سے متاثر ہوئے اور انھوں نے اپنے
 بچوں کو تعلیم کے لیے جامعہ بھیجا، یہ سلسلہ آزادی سے پہلے تک برقرار قائم رہا اور کسی قدر
 آزادی کے بعد بھی۔ میرا سال میں ایک بار دہلی جانا ضرور ہوتا تھا کبھی تو اپنی بہن سے
 ملنے جو دہلی میں رہتی تھیں اور کبھی جمعیتہ العلماء ہند کے کسی نہ کسی جلسہ میں شرکت کی غرض
 سے۔ اس موقع سے فائدہ اٹھا کر میں جامعہ بھی جاتا اور وہاں کے اساتذہ اور رشتہ دار
 طالب علموں سے ملنے کی کوشش کرتا اور یہ بھی کوشش کرتا کہ ذاکر صاحب کے پاس بھی ٹھوڑی
 دیر کے لیے بیٹھوں۔ زیادہ تر یہ ہوا کہ ذاکر صاحب ان مواقع پر دہلی میں نہیں رہے، لیکن
 جب رہے تو ان سے مل کر استفادہ اور فکر و خیال کو جلا دینے کی کوشش کی۔ جامعہ سے دور
 ہو جانے کے بعد میں نے ذاکر صاحب سے ان کے مناصبین اور تصانیف کے ذریعہ استفادہ کیا۔

نشاہد ہی ان کی کوئی ایسی تحریر ہو یا کوئی کتاب شائع ہوئی ہو جس کو میں نے کئی بار نہ پڑھا ہو۔ مجھے ان کی تحریروں میں زبان و بیان کا لطف بھی ملتا تھا اور خیالات کی تعبیر میں بھی مدد ملتی تھی۔ سالہ جامعہ میں ان کے شائع ہونے والے مضامین اور الہ آباد، بنارس، پٹنہ، حیدرآباد، پانی پت میں دیے گئے خطبے، میں نے سب پڑھے۔ کالج میں پہنچا تو ان کی کتاب مبادی معاشیہ اور افلاطون کی ریاست کا ترجمہ بھی پڑھا جو کافی ضخیم ہے اور ان کی کہانیوں کی کتابیں بھی پڑھیں۔

ذاکر صاحب گورنر بن کر پٹنہ تشریف لائے تو قدرتی طور پر مجھ کو خوشی ہوئی، اس کے باوجود میں نے خود سے ان سے ملنے کی کوشش نہیں کی، اعلیٰ عہدہ داروں اور اہل مناصب سے ملنا جلنا میری عادت نہیں۔ جب تک کوئی بہت اہم اور ضروری کام نہ ہو اہل حکومت سے دور رہنے کی کوشش کرتا ہوں۔ ایک روز داکر صاحب کے سکرٹیری کا ہندی میں خط ملا۔

ذاکر صاحب نے مقررہ تاریخ اور وقت پر ملاقات کے لیے مجھے طلب کیا تھا۔ مضمون یہ تھا کہ ”آپ کا پتر ملا گورنر صاحب نے آپ کو..... تاریخ..... بجے ملاقات کا وقت دیا ہے۔“ میں حیران ہوا، میں نے داکر صاحب کو کوئی خط نہیں لکھا تھا۔ فوراً ایک خط میں نے داکر صاحب کو لکھا جس میں میں نے تذکرہ کیا کہ مجھ کو آپ کے سکرٹیری نے اس طرح کا خط بھیجا ہے، میں سمجھتا ہوں کہ کسی غلطی یا غلط فہمی کی وجہ سے ایسا ہوا ہے، اگر ایسا ہے تو مجھے مقررہ تاریخ سے پہلے مطلع کر دیا جائے ورنہ میں آپ کے پاس ضرور حاضر ہوں گا۔ خط کا کوئی جواب نہیں آیا اور میں داکر صاحب کی خدمت میں پہنچ گیا۔ انھوں نے مجھے بٹھانے کے بعد پوچھا کہ آپ کو یہ خیال کیسے گزرا کہ کسی دوسرے کا خط آپ کے پاس غلطی سے چلا گیا۔ میں نے کہا کہ سرکاری دفاتر میں ایسی غلطیاں بہت ہوتی ہیں اور میں نے ملاقات کے لیے آپ سے کوئی وقت نہیں مانگا تھا۔ اس لیے ایسا شبہ ہوا۔ داکر صاحب نے کہا کہ میں سہارا آیا تو یہ خواہش ہوئی کہ یہاں کے مختلف اداروں اور تنظیموں کے بارے میں واقفیت حاصل کروں اور ذمہ داروں سے ملاقات کروں۔ اس سلسلہ میں آپ کو بھی بلا بھیجا۔ اس کے بعد داکر صاحب نے امارت شرعیہ اس کی خدمات اور کارگزاریوں اور کام کرنے والے افراد اور ذمہ داروں کے بارے میں بہت سے سوالات کیے اور مشورے بھی دیے۔ ایک کام کی بات انھوں نے یہ بتائی کہ کسی کام میں کامیابی کے لیے یکسوئی اور اس کی طرف

پوری توجہ بہت ضروری ہے۔ ذہنی ارتکاز نہ ہونے سے کوئی کام معیار کے مطابق نہیں ہوگا۔ دوسری بات انھوں نے یہ کہی کہ امارت شرعیہ کو چونکہ مذہبی اور سماجی نوعیت کا کام کرنا ہے اس لیے اسے اقتدار اور سیاست کی راہ سے الگ اپنی راہ اختیار کرنی چاہیے اور عوام سے زیادہ قریب ہونے کی کوشش کرنی چاہیے اور عوام سے قریب ہونے کے لیے تبلیغی جماعت کا طریقہ کار بہت مفید ہے سماجی اصلاح کے ساتھ عوام کو رہنے سہنے کے طریقے اور اصول صحت کے بارے میں بھی بتانا چاہیے۔ تبلیغی جماعت کی کامیابی یہ ہے کہ اس نے بہت بڑے پیمانہ پر کارکن تیار کیے۔ ہندوستان جیسے بڑے ملک میں کام کرنے کے لیے علماء کافی نہیں۔ انھوں نے مسلمانوں کی معاشی حالات کی درنگی کی اہمیت اور امور صحت سے متعلق کاموں پر بھی زور دیا۔ پھر ذاکر صاحب نے کہا کہ آج مسلمانوں کے سامنے جو پریشانیوں ہیں یا دوسروں کی ایذا رسانیاں ہیں ان سے پریشان ہونے کی ضرورت نہیں جب اسلام شروع ہوا تھا تو مسلمان آج سے زیادہ کس پرہیزی کی حالت میں تھے لیکن انھوں نے خونِ جگر پی پی کر دنیا میں اسلام کی اشاعت کی اور وہ تاریخ بنائی جس پر ہم آج فخر کرتے ہیں۔ یہ سب کام ایک دور دراز میں نہیں ہوئے۔ یہ سفر تو صدیوں کا تھا آج بھی ہم صبراً احتیاط اور بہت سے کام لیں گے تو ہمارا شان دار دور واپس آ سکتا ہے۔

ذاکر صاحب سے مذہبی تعلیم کے لزوم کے مسئلہ پر گفتگو ہوئی تو انھوں نے کہا کہ مذہبی تعلیم جب ہی لازم ہوگی جب حکومت اس کا نظم اپنے ہاتھ میں لے۔ میں تو نظامِ تعلیم کی آزادی کا حامی ہوں۔ مجھے یہ بات پسند نہیں کہ یونیورسٹیوں پر حکومت کا قبضہ ہو۔ اس سے تعلیم مسخ ہو جاتی ہے اور ذہن دھڑکاؤ پیدا نہیں رہتے۔ اس کے علاوہ مذہبی تعلیم اگر اس حکومت کے ہاتھ میں آگئی جہاں جمہوریت ہے اور جہاں جمہوریت تو ہمارے موجود ہیں اور جہاں پڑھے لکھے لوگ بھی خفیف حرکتیں کرتے ہیں تو مذہب کی داخلی اور خارجی دونوں شکلیں بگڑ جائیں گی اور وہ دن مسلمانوں کے لیے بڑا بھیانک ہوگا، کیوں کہ مسلمانوں کے پاس اگر کوئی چیز ہے جس کو وہ اعتماد کے ساتھ برادرانِ وطن کے سامنے پیش کر سکتے ہیں تو وہ اسلام ہے۔ اس کے بعد تو ان کی کوئی افادیت ہی نہیں رہے گی حکومت ہند میں بعض کانگریسی لیڈر جو اس بات پر زور دے رہے ہیں کہ مذہبی تعلیم کا نظم حکومت اپنے ہاتھ میں لے لے لیکن میں تو اس سے بہت ڈرتا ہوں۔ یہ صحیح ہے کہ مسلمان از خود بہت

بڑے پیمانہ پر مذہبی تعلیم کا نظم نہیں کر سکتے لیکن جتنی تعلیم بھی مذہب کی وہ از خود دیں گے وہ خالص ہوگی، جو کہ مذہبی تعلیم کے بڑے پیمانہ پر انتظام میں رہ جائے گی وہ کتابوں اور دینی کتابوں کے ترجموں اور واعظین کی تقریروں سے پوری ہوگی۔ میں نے ذاکر صاحب کی یہ گفتگو سن کر ان کے سامنے مولانا آزاد کا تذکرہ کیا اور یہ کہا کہ وہ تو مذہبی تعلیم کے لازمی ہونے کے حامی ہیں۔ انھوں نے جواب دیا کہ یہ صحیح ہے کہ مولانا وزیر تعلیم ہوئے تو انھوں نے آل انڈیا ایجوکیشنل ایڈوائزر سی کونسل میں سہیلی بار اس طرح کا خیال ظاہر کیا تھا لیکن اس کے بعد انھوں نے کبھی اس مسئلہ پر زور نہیں دیا۔

میں نے ذاکر صاحب کو کہا کہ اگر آپ امارتِ شرعیہ کا لٹریچر پڑھ لیں تو امارت کے کاموں اور اس کے نظریہ کو سمجھنے میں مدد ملے گی۔ انھوں نے کہا کہ آپ اس کی مطبوعات بھیج دیں۔ میں نے امارتِ شرعیہ کی مطبوعات بھیج دیں اور ذاکر صاحب نے ان کی قیمت ڈرائیور کے ذریعہ بھیج دی۔ اس کے بعد ایک بار میں پھر ملا اور قاضی احمد حسین صاحب مرحوم کی مرتب کردہ کتاب مولانا آزاد کے عقیدے کے متعلق پیش کی جس کا نام میرا عقیدہ تھا۔ مولانا آزاد سے متعلق ان سے گفتگو ہوئی تو انھوں نے کہا کہ میرا خیال ہے کہ مولانا نے کوئی غیر مطبوعہ تصنیف نہیں چھوڑی ہے۔ ہر آدمی کی گفتگو کا ایک اسلوب ہے۔ مولانا آزاد جس تصنیف کے لیے مضامین اپنے ذہن میں ترتیب دے لیتے تھے اس کے بارے میں فرماتے تھے کہ وہ تیار ہے اور اس سے سننے والوں کو غلط فہمی ہوتی تھی۔ میں نے پوچھا کہ مولانا آزاد نے ترجمان القرآن مکمل کیوں نہیں کی۔ انھوں نے جواب دیا مولانا دوسرے درجہ کی کوئی چیز فارغین کے ہاتھ میں دینا نہیں چاہتے تھے۔ جب تک انھیں خود اعتماد نہ ہو جائے وہ قلم نہیں اٹھاتے تھے۔ میرے خیال میں جتنی چیزیں بھی مولانا کی چھپ کر آچکی ہیں اگر ہم ان کی قدر کریں اور فائدہ اٹھائیں تو وہی کافی ہیں۔

ذاکر صاحب سے بہار کے گورنر ہاؤس میں پھر ملاقات اپنے مامول ڈاکٹر زین العابدین عثمانی ندوی کے ساتھ ہوئی۔ ڈاکٹر زین العابدین صاحب جامعہ میں ذاکر صاحب کے زمانہ میں کام کرتے تھے اور پھر مکہ معظمہ چلے گئے اور وہاں کی وطنیت اختیار کر لی۔ وہ جب ہندوستان

آئے تو ذاکر صاحب سے ملنے گئے اور مجھے بھی ساتھ لے لیا۔ ذاکر صاحب ان سے سعودی عرب کے حالات پوچھتے رہے، انھوں نے جواب دیا کہ اگرچہ تاہرہ ریڈیو سے جمہوریت کی حمایت میں پرجوش تقریریں نشر ہوتی رہتی ہیں اور ان سے اہل حکومت خائف رہتے ہیں لیکن عوام اور خواص میں کہیں جمہوریت کی طلب اور خواہش نہیں۔ کسی کو بھی اس سے دلچسپی نہیں کہ نظام حکومت کیا ہو؟ ذاکر صاحب بولے نہ جمہوریت ہر جگہ اور ہر زمانہ کے لیے راہ نجات ہے اور نہ بادشاہی ہر جگہ ضرر رساں۔ ہر ملک کو حق ہے کہ جو راہ چاہے پسند کرے۔ بادشاہ اگر بہتر ہے تو اس سے عوام کو آرام پہنچ سکتا ہے اور رعایا خوش اور خوش حال ہو سکتی ہے۔ پھر ذاکر صاحب نے مجھ سے دریافت کیا کہ نیچاؤتیں کہاں تک کامیاب ہیں؟ میں نے کہا کہ ابھی تک تو کامیاب نہیں ہیں۔ انھوں نے وجہ پوچھی تو میں نے جواب دیا کہ نیچاؤتوں کے علاقوں میں تعلیم، شعور اور اخلاق نہیں ہے جو لوگ نیچاؤتوں میں عہدہ دار ہو جاتے ہیں وہ اکثر ظلم بھی کرتے ہیں۔ ذاکر صاحب نے کہا کہ ہمارا ملک جمہوری ہے لیکن اس میں ابھی جمہوریت کی صلاحیت نہیں ہے لیکن دشواری یہ ہے کہ ہم اپنے ملک میں جمہوریت کے سوا کوئی اور نظام قائم بھی نہیں کر سکتے۔ یہی واحد ممکن صورت تھی۔ اب جیسے جیسے لوگوں میں شعور آئے گا اور اخلاق بہتر ہوں گے ویسے ویسے حکومت ٹھیک ہوگی اور جب تک یہ نہ ہوگا اس وقت تک پریشانیاں رہیں گی۔

ایک بار میری موجودگی میں کسی نے ذاکر صاحب سے یہ سوال کیا کہ سنا ہے کہ آپ ہندو سولہ زبانیں جانتے ہیں۔ انھوں نے کہا کہ یہ صحیح نہیں ہے۔ مغربی زبانوں میں انگریزی، فرانسیسی اور جرمن جانتا ہوں، مشرقی زبانوں میں اردو، ہندی کے علاوہ عربی، فارسی اور سنسکرت سے واقف ہوں۔ جب سید سلیمان ندوی صاحب کی کتاب ختم چھپی تھی تو اس پر ذاکر صاحب کا ایک تبصرہ شائع ہوا تھا، انھوں نے لکھا تھا کہ اردو تو اردو اور پ کی کسی زبان میں بھی ختم پر اس معیار کی کتاب شائع نہیں ہوئی، حالانکہ ختم پر یورپ میں سب سے زیادہ کام ہوا ہے۔ ذاکر صاحب نے لکھا تھا کہ ان کو موقع ملا تو وہ انگریزی میں اس کتاب کا ترجمہ کریں گے۔

ذاکر صاحب نے اپنی گورنری کے زمانہ میں اس بات کی کوشش کی کہ لوگ اپنا اپنا ذاتی کتب خانہ خدائش اور نیشنل پبلک لائبریری کے حوالہ کر دیں۔ ضلع پٹنہ کے بہت سے مسلمان

زمین داروں اور اہل علم نے اپنے کتب خانے جن میں نادر کتا ہیں تھیں اس لائبریری کو دے دیں۔ ۱۹۴۷ء کے فساد میں ریاست بہار میں مسلمانوں کے کتب خانوں کو بھی نقصان پہنچا۔ آزادی کے بعد بہت سے مسلمان پاکستان چلے گئے اور ان کی کتا ہیں برباد ہو گئیں۔ ڈاکٹر صاحب نے مجھ سے کہا کہ بہت بڑی تعداد میں کتابوں کو رکھنا مشکل کام ہے کیوں کہ کتا ہیں محنت چاہتی ہیں خود میرے پاس جب کتا ہیں دو چار سو جمع ہو جاتی ہیں تو انھیں لائبریری کو دے دیتا ہوں۔ پھر انھوں نے کہا کہ سنا ہے کہ بھلولاری کی خانقاہ میں بہت سی نادر کتا ہیں ہیں ان کو کیسے کہ وہ بھی ان کتابوں کو خدا بخش لائبریری میں دے دیں۔

سینا ٹرھی میں فساد ہوا تو میں وہاں اسپتال میں زخمیوں کو دیکھنے گیا۔ ایک زخمی شخص نے بتایا کہ کل ڈاکٹر صاحب آئے تھے اور میرے پاس بھی کھڑے ہوئے میں نے خوب جلی کٹی سنائی۔ میں نے پوچھا کہ ڈاکٹر صاحب نے کیا جواب دیا۔ اس نے جواب دیا بس کھڑے روتے رہے۔ اس کے بعد واپس ہوئے تو میرے لیے سنتے بچھ دیے۔

ٹپنہ میں مولانا آزاد اکیڈمی قائم ہوئی تو ڈاکٹر صاحب نے افتتاح کیا اور بڑی محنت کی تقریر کی جو افسوس ہے قلم بند نہیں کی جاسکی۔ بہار سے ڈاکٹر صاحب گئے تو بہت سے دوست بنا کر گئے۔ ان کا دشمن کوئی نہیں ہوا۔ ہر ایک کی زبان پر بس ان کی تعریف تھی اور خود ان کی زندگی اس شعر کی مصداق:

آسائش دو گیتی تفسیر این دو حرف است
با دوستان تلافی با دشمنان مدارا

محمد اسد الدین

ہندوستان کا تعلیمی نظام ایک جائزہ

کچھ دنوں پہلے ہم نے آزادی کی چالیسویں سالگرہ منائی اور اس موقع پر ہم نے جائزہ لیا کہ ہم نے انفرادی اور سماجی طور پر کیا کھویا اور کیا پایا۔ خود احساساتی قوم کی زندگی میں بہت اہمیت رکھتی ہے۔ ہم اپنی ماضی کی غلطیوں سے بہت کچھ سیکھتے ہیں اور ان کی روشنی میں مستقبل کا منصوبہ تیار کرتے ہیں۔ ترقی کی رفتار ہمیشہ یکساں نہیں رہتی۔ کبھی ہمارے قدم آگے بھی بڑھتے ہیں تو کبھی پیچھے بھی ہٹتے ہیں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہم جسے بظاہر ترقی سمجھ رہے ہوں وہ درحقیقت ترقی نہیں بلکہ تنہائی ہو۔

اس مقالہ کا موضوع ہندوستان کا تعلیمی نظام ہے، بالخصوص کچھ چالیس سال میں قوم نے اعلیٰ تعلیم کے میدان میں کس حد تک ترقی کی ہے۔ آزادی کے بعد تعلیمی مسائل پر غور کرنے اور ان کا حل ڈھونڈنے کے لیے ہائیک تین کمیشن تین الگ الگ دور میں تشکیل دیے گئے۔ یہ بالترتیب اس طرح ہیں: راجا کرشنن کمیشن (۱۹۴۸-۶۸ء) مدالیہ کمیشن (۱۹۵۳-۶۹ء) اور کٹھاری کمیشن (۱۹۶۴-۷۶ء)۔ ان کمیشنوں کی تجاویز کو نافذ کرنے کے لیے ان کو مختلف پانچ سالہ منصوبوں کے تحت رکھا گیا۔ ہر پانچ سالہ منصوبہ میں تعلیمی اخراجات بڑھتے رہے۔ یہاں تک کہ چھٹے پانچ سالہ منصوبہ میں ہر رقم ۲۵۲ کروڑ تک پہنچ گئی۔ سائنس اور ٹکنالوجی کو بہت زیادہ اہمیت دی گئی۔ چھٹے پانچ سالہ منصوبہ کے تحت انجینئرنگ اور کاروباری تعلیم (مینجمنٹ اور بزنس اسٹڈیز) کے لیے ۲۵۲ حکومت سے منظور شدہ

۱۳۹ انیم منظور شدہ ادارے ملک کے مختلف گوشوں میں کھولے گئے۔ ہمارے پاس بین الاقوامی شہرت کے پانچ کئی آئی، ٹی (انڈین انسٹی ٹیوٹ آف ٹیکنالوجی) ہیں۔ ان کے علاوہ بنگلور، مدراس، کلکتہ اور حیدرآباد میں سائنس اور ٹیکنالوجی کے مطالعہ اور تحقیقات کے تربیتی مراکز کھولے گئے۔ مختصر یہ کہ جب ہم اس ترقی کو دیکھتے ہیں تو بظاہر ہم بہت فخر محسوس کرتے ہیں اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم یقینی طور پر ترقی کی راہ پر گامزن ہیں۔

لیکن یہ تصویر ایک تنقیدی نگاہ رکھنے والے ماہر سماجیات کی نگاہ میں کچھ زیادہ امید افزا نہیں ہے۔ مثلاً مشہور ماہر سماجیات گوئر مدٹل نے اپنی کتاب ایشین ڈرامہ کی تیسری جلد کے تینتیسویں باب میں جنوبی ایشیا اور ہندوستان کی تعلیمی میدان میں ترقی پر مفصل اظہار خیال کیا ہے۔ مدٹل کی یہ کتاب تیسرے پنج سالہ منصوبہ کے بعد ۱۹۷۴ء میں شائع ہوئی۔ اس منصوبے میں تقریباً ۵۹۶ کروڑ روپے تعلیمی امداد کے لیے خرچ کیے گئے لیکن اتنی کثیر رقم خرچ کرنے کے باوجود بھی ہندوستان کے تعلیمی نظام کا ڈھانچہ بہت کھوکھلا رہا۔ ان کا یہی خیال تھا کہ ہندوستان کی تعلیمی پالیسی کے بارے میں انقلابی تبدیلی کی باتیں کی جاتی ہیں مگر اصل میں کچھ معمولی تبدیلیوں کے علاوہ کچھ نہیں کیا جاسکا۔ شری لڑکا، ملیشیا اور فلپائنس کا تجزیہ باقی جائزہ دیتے ہوئے انھوں نے کہا ہے کہ ان ممالک نے بنیادی تعلیم اور تعلیم بالغان کے میدان میں ہندوستان سے بہت زیادہ ترقی کی ہے۔ مدٹل کی اس کتاب کو شائع ہوئے ایک عرصہ گزر گیا۔ اس دوران تعلیمی اخراجات کی رقم مزید بڑھتی گئی۔ ہزاروں اسکول اور ڈگری کالج قائم کئے گئے۔ اساتذہ کی تنخواہوں میں اضافہ ہوئے۔ دوسرے الفاظ میں بظاہر اس دوران تعلیمی میدان میں بہت زیادہ ترقی ہوئی لیکن ان ظاہری کامیابیوں کے پیچھے ناکامیاں بھی چھپی ہوئی ہیں۔ گذشتہ سال جب حکومت نے نئی تعلیمی پالیسی تشکیل دی تو ان کو ناکامیوں کا اعتراف کیا۔ ان ناکامیوں کی وجہ یہ ہے کہ ہم تعلیم کو قومی ضروریات سے وابستہ نہیں کر پارہے ہیں اور اسے سماجی اور اقتصادی مسائل کا حل بنانے میں ناکام رہے ہیں نیز کوئی منظم منصوبہ نہ ہونے کی وجہ سے ہم مایوسی اور شکوک و شبہات کا سامنا کرنے پر مجبور ہیں۔ مختلف کالجوں اور یونیورسٹیوں سے ہزاروں طلباء ہر سال اپنی تعلیم مکمل کر کے نکلتے ہیں اور ان میں سے بیشتر بے روزگار رہ جاتے ہیں۔ انجینیر اور مکنیشین جو ان کالجوں سے فارغ ہو کر نکلتے ہیں وہ

جب کوئی پبلک یا کوئی عمارت بناتے ہیں تو کچھ ہی عرصے بعد یہ کمزور ہونا شروع ہو جاتے ہیں۔ ان کالجز کے فارغ ڈاکٹر صرف چند گھنٹے کی دواؤں پر ہی اکتفا کرتے ہیں اور خود سے کوئی نئی دوا یا مکسچر بنانے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ کچھ مخلص پروفیسروں کے علاوہ زیادہ تر اساتذہ بھی پرانے نوٹس کے ذریعہ پڑھانے پر اکتفا کرتے ہیں۔ وہ خود سے کوئی نئی کادش کرنے کی رحمت نہیں کرتے۔

اس مایوس کن صورت حال پر کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ ہمارے تعلیمی اداروں میں نا اہل طلباء کی ایک بھڑ ہے۔ ان میں سے اکثریت ایسے طلباء کی ہوتی ہے جن کے سامنے کوئی واضح مستقبل نہیں ہوتا۔ اچھی خاصی تعداد ان طلباء کی بھی ہے جو تعلیمی اداروں میں محض اس لیے موجود ہیں کہ ان کے پاس کوئی اور مصروفیت نہیں ہے۔ ان طلباء کا رزلٹ بہت خراب ہوتا ہے اور یہ ملک میں بے روزگاروں کی تعداد میں اضافہ کرتے ہیں۔ اگر ہم اپنے کالجز اور تعلیمی اداروں میں صحت مند ماحول پیدا کرنا چاہتے ہیں تو اس طرح کے طلباء کے داخلوں پر پابندی لگانی ہوگی۔ مختصر یہ کہ اعلیٰ تعلیم کے میدان میں اگر ہم ہونہار طلباء کو دیکھنا چاہتے ہیں تو ہمیں ان کی تعداد کم کرنی ہوگی۔ یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کے ایک رپورٹ میں جولائی ۱۹۸۱ء میں شائع ہوا تھا، تعداد کا یہ مسئلہ اٹھایا گیا تھا۔ ۱۹۸۶ء کی قومی تعلیمی پالیسی میں یہ بات واضح طور سے کہہ دی گئی تھی کہ اعلیٰ تعلیم کی سہولیات کچھ محدود طلباء کو ہی ملنی چاہئیں۔ تعلیمی منصوبہ تیار کرنے والوں کا خیال ہے کہ محض اسکول اور کالج قائم کر دینے سے تعلیم کا مقصد حاصل نہیں ہو سکتا۔ ان کا یہ بھی خیال ہے کہ نا اہل طلباء کی بڑھتی ہوئی تعداد پر قابو پانے کے لیے تعلیمی فیس بڑھادینی چاہیے۔ اس طرح تعلیم یافتہ نوجوانوں کی بڑھتی ہوئی بے روزگاری کا مسئلہ بھی حل ہو جائے گا۔ بظاہر یہ تجویز بہت لوگوں کو صحیح معلوم ہوتی ہے۔ ۱۹۷۵ء میں کالجز کی تعداد آزادی کے وقت کی تعداد سے سات گنی ہو گئی (۵۴۸ سے ۳۶۵۸ تک) بعد میں ۸۳-۱۹۸۲ء میں یہ تعداد ۵۰۱۲ تک پہنچ گئی۔ لیکن طلباء جو ان اداروں سے فارغ ہوئے ان کی اکثریت اب تک بے روزگار ہے۔ ساتویں پنج سالہ منصوبہ میں یہ اندازہ لگایا گیا ہے کہ ۱۹۹۰ء تک تعلیم یافتہ بے روزگاروں کی تعداد انچاس لاکھ تک پہنچ جائے گی۔ لیکن ہمارے خیال میں تعلیمی سہولتوں کو مخصوص طلباء تک محدود کر کے بے روزگاری کے مسئلے کا حل ڈھونڈنا کم از کم دو

وجہوں سے ناممکن نظر آتا ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ جن لوگوں کا خیال ہے کہ تعلیمی سہولتیں نوجوانوں کی ایک بڑی تعداد کو فراہم کر دی گئی ہیں تو دراصل وہ حقیقت سے بے خبر ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ طلباء جو کالج میں پڑھنے کی عمر کو پہنچ جاتے ہیں ان میں سے مشکل سے ۲۸ فی صد طلباء کالجوں میں داخلہ لیتے ہیں۔ بعض دوسرے ممالک میں کالج میں داخلہ لینے والے طلباء کی فی صد تعداد کچھ اس طرح ہے :-

انگلینڈ: ۱۹، نیوزی لینڈ: ۲۸، فرانس: ۲۲، مصر: ۳۳، اسرائیل: ۲۴، جاپان: ۲۲،

جاپان: ۲۸، امریکہ: ۵۵، روس: ۲۱، اورچلی: ۱۳

کچھ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گزشتہ کچھ دہائیوں میں کالجوں اور یونیورسٹیوں کی تعداد میں بہت اضافہ ہوا ہے لیکن اس تعداد کا تناسب حالیہ سالوں میں کم ہوتا جا رہا ہے۔ اس صورت حال کا ایک مفصل جائزہ ایک کتاب میں شائع ہوا ہے جس کے مصنف ایس جیکرورٹی ہیں۔ اس جائزہ سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ۱۹۷۰ء میں کالجوں کی تعداد سات گنی اور یونیورسٹیوں کی تعداد پانچ گنی ہو گئی تھی ۱۹۸۳ء میں کالجوں کی تعداد ڈیڑھ گنی اور یونیورسٹیوں کی تعداد سو گنی (۱۴۲) بڑھی۔ جب چھٹی دہائی میں اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے والے طلباء کی تعداد ۱۴۲ فی صد تھی۔ ۱۹۸۳ء میں یہ کم ہو کر ۴۳ فی صد رہ گئی اور اب یہ صرف ۲۸ فی صد تک گر چکی ہے۔

دوسرا مسئلہ جس کا سامنا ہم لوگ تعلیم کے میدان میں کر رہے ہیں وہ تعلیم کو سماجی اور اقتصادی ضروریات سے وابستہ نہ کرنا ہے۔ انجینئرنگ، ٹیکنالوجی اور پیشہ ورانہ تعلیم کے علاوہ جس طرح کی کثافتی تعلیم ہمارے اداروں میں دی جاتی ہے اس کا روزمرہ کی عملی زندگی سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اس طرح کی تعلیم بے روزگاری کو بڑھا دیتی ہے اور یہ کوئی حیرت کی بات نہیں۔

تعلیم کو سماجی اور اقتصادی ضروریات سے وابستہ کرنے کا مفہوم کیا ہے؟ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب ایک طالب علم کالج سے فارغ ہوتا ہے تو اسے کسی خاص پیشہ کے لیے مکمل طور سے تیار ہو کر نکلتا چاہیے۔ مثال کے طور پر ایسے طالب علم جو صرف بی۔ اے، بی۔ کام یا بی ایس۔ سی پاس کرتے ہیں تو کوئی خاص کام کرنے کے لائق نہیں ہوتے، لیکن اس تعلیم کے ساتھ ہی ساتھ اگر ایک یا دو اور مضامین شامل کر دیے جائیں تو وہ کسی کام کرنے کے اہل ہو سکتے ہیں، جیسے بی۔ ایس۔ سی۔ میں ماہی کاری FISHERY اور ڈیری سائنس کو شامل کر دیا جائے اور بی۔ کام۔ اور بی۔ اے کے

سانچہ ایگرواکنامکس، ویسی صنعت کاری (RURAL INDUSTRIALISATION) رورل اینڈسٹریل شوریٹ ہینڈ اور ٹائپ رائٹنگ وغیرہ شامل کر دیے جائیں تو نوجوانوں کو گزرجوبیٹ ہونے کے بعد ہی نوکری ملنے میں آسانی ہو جائے گی۔

۱۹۸۶ء کی تعلیمی پالیسی کے مسودے میں یہ تجویز رکھی گئی کہ ڈگریوں کا رشتہ روزگار سے نہ جوڑا جائے۔ اگر اس تجویز کا مطلب یہ سمجھا جائے کہ روزگار کے لیے ڈگری کی کوئی اہمیت نہیں ہے تو اس سے پورے ملک میں مایوسی کی لہر دوڑ جائے گی۔ سند یافتہ اور غیر سند یافتہ دونوں میں کوئی امتیاز نہ برتا جائے تو لوگوں کے ذہن میں یہ شبہ پیدا ہو گا کہ ان تعلیمی اداروں کی اہمیت آخر کیا ہے! اور بالآخر یہ تجویز یہ کہہ کر مسترد کر دی جائے گی کہ یہ سراسر جذباتی اور ناقابل عمل ہے۔ ہندوستان کی موجودہ صورت حال اس طرح کی تجویز کے نفاذ سے بالکل قاصر ہے۔ اس کے برخلاف ہمیں ڈگری کو ایسا بنانا چاہیے جس سے روزگار یا آسانی مل سکے۔ اس سلسلے میں ہم پھر پیشہ ورانہ مضامین کا ذکر کرتے ہیں۔ ہمارے پاس ان مضامین کی تعلیم کی سہولتیں ہیں۔ لیکن ان مضامین کو تیار کرتے وقت ملک کی تجارتی اور دوسری ضرورتوں کو سامنا رکھنا ہو گا۔ اساتذہ اور تجارتی تنظیموں کو اس کے لیے باہم روابط قائم کرنے ہوں گے۔ اگر ایسا ہو جائے تو طلباء تجارتی ضروریات کے مطابق سیکھ کر نکلیں گے۔ یونیورسٹیوں میں بھی تعلیم اور روزگار میں ربط بہت کم ہے۔ ہم اپنے ملک میں جہارت کاری کے مرکز (CENTRES OF EXCELLENCE) بنانا چاہتے ہیں۔ لیکن ان کو اور دوسرے تحقیقی مراکز کو بھی ہمیں سماجی ضروریات کے مطابق بنانا چاہیے۔ صنعت و تجارت کے میدان میں کس طرح کی ممکنہ نوجوبی استعمال ہونی چاہیے اس کے لیے ریسرچ سائنسٹس اور صنعت کاروں کو ایک دوسرے سے قریب آنا چاہیے۔ دوسرے الفاظ ملک میں تخلیقی صلاحیت اور اقتصادی مقاصد کے درمیان ہم آہنگی بہت ضروری ہے۔ تعلیمی اداروں اور صنعتی مرکزوں کے تعاون کے بغیر ڈگریوں کو روزگار کے لیے سازگار نہیں بنایا جاسکتا۔

ایک اور قابل غور بات یہ ہے کہ آزادی کے بعد جتنے اسکول اور کالج کھولے گئے اور اعلیٰ تعلیم کے لیے جتنی سہولیت فراہم کی گئیں وہ زیادہ تر شہری علاقوں تک ہی محدود رہیں۔ یہی وجہ ہے کہ گاؤں اور پس ماندہ علاقوں میں ایک ہی تناسب کے ساتھ تعلیم کی جڑیں مضبوط نہیں ہو سکیں۔

نتیجہً علاقائی طور پر تعلیم کا توازن بگڑ گیا اگر ہم اس کا جائزہ لیں تو ہمیں معلوم ہو گا کہ میڈیکل کالج مختلف ریاستوں میں آبادی کے تناسب سے مناسب جگہوں پر نہیں بنائے گئے۔ یہی صورت حال انجینئرنگ کالج اور دوسرے ٹیکنیکل اداروں کی بھی ہے۔ مزید یہ کہ مختلف علاقوں کی ضروریات اور پیداوار مختلف ہیں۔ لیکن ان اداروں کے قیام کے وقت اور نصاب تعلیم تیار کرتے وقت ان سب چیزوں کو یکسر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ڈاکٹر اور انجینئر اور ٹیکنیشن تعلیم تو شہروں میں حاصل کرتے ہیں لیکن کام کرنے کے لیے انھیں گاؤں انسا پڑتا ہے۔ آسام میں تیل اور کوئلے کے کافی ذخیرے موجود ہیں مگر وہاں کوئی ایسا ادارہ نہیں جس میں اس سے متعلق تعلیم دی جاتی ہو۔ اسی طرح جہاں گنتے کی پیداوار ہوتی ہے وہاں قریب کوئی شوگر انڈسٹری ٹیوٹ نہیں ہوتے۔ گاؤں کی ترقی کے لیے ہمیں انجینئروں کو گاؤں میں بلانا پڑتا ہے جنہیں وہاں کی آب و ہوا اور ماحول کا کوئی اندازہ نہیں ہوتا۔ بہار کی شہری آبادی سے دور واقع کسی گاؤں میں اگر کوئی ٹریکٹر خراب ہو جاتا ہے تو اسے ٹھیک کرانے کے لیے شہر جانا پڑتا ہے۔ مختصر یہ کہ ہماری ترقیاں ہر سمت ہیں ایسی ہوئی ہیں کہ گاؤں والوں کو ہمیشہ شہر کی طرف دیکھنا پڑتا ہے اور وہی علاقوں کو خود کفیل نہیں بنایا جاسکا۔ یہ بات ہمیشہ یاد رکھنی چاہیے کہ صنعتی کارخانے وہیں قائم کیے جائیں جہاں خام اشیاء پائی جاتی ہوں اور ان کی ترقی کے لیے ادارے ان کے ہی ارد گرد قائم کیے جائیں۔ یہ سلسلہ ختم ہونا چاہیے کہ تیل تو آسام میں تیل کے کنوؤں سے نکالا جائے مگر اس کی صفائی اور اس کو قابل استعمال بنانے کا کام برونی میں ہو اور چائے کے باغات تو آسام میں ہوں لیکن دیگر عمل کاری (PROCESSING) وغیرہ کلکتہ میں ہوتی ہو۔ کسی علاقے کی سماجی اور اقتصادی ضروریات کو مد نظر رکھتے ہوئے اداروں اور تعلیمی نصاب کا قیام عمل میں آنا چاہیے۔ اس حقیقت پر عمل کرنا تعلیمی پالیسیوں کی کامیابی کے لیے بہت ضروری ہے۔

اب تک ہم سائنس اور ٹیکنالوجی کو ترجیح دینے کی بات کر رہے تھے۔ یہ بات طے ہے کہ آج کل کی زندگی میں انسانیت کے مقابلہ میں سائنس کو فوقیت حاصل ہے۔ لیکن اس کے باوجود یہ بات ہمیشہ ذہن میں رکھنی ہوگی کہ سائنس ٹیکنالوجی اور پیشوں سے متعلق تعلیم پر ہی ساری توجہ ہمارے پورے تعلیمی ڈھانچے کو بالکل مشینی بنا کر رکھ دے گی۔ تعلیم کا حقیقی مقصد علم اور

نیم دن کو دوسروں تک منتقل کرنا ہے، نہ کہ صرف کوئی ہنر سکھا دینا۔ انگلینڈ کے ایک مشہور ماہر تعلیم فرینک پامر نے اپنے مضمون "SKILSOLOGY VERSUS CULTURE" میں اس موضوع پر تفصیل بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ایک ایسا نظام تعلیم جو اپنی نئی نسل کو تہذیب، روایات، تعلیمی اور اخلاقی اقدار نہیں سکھاتا وہ کسی قوم کے لیے مفید ثابت نہیں ہو سکتا۔ وہ طنز یہ انداز میں کہتا ہے:

”آج کل ہر خاص و عام کی زبان پر ہنر کا چرچا ہے۔ اس طرز فکر کا تعلیم سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ ان ہی لوگوں کے ذہن کی پیداوار ہے جو اصل میں اپنی ذاتی ترقی چاہتے ہیں مگر وہ اسے کیریئر ڈیولپمنٹ کا نام دیتے ہیں۔“

”اب تک ہم اس دھوکے میں تھے کہ کچھ لوگوں، مثلاً سائنس دانوں، ماہرین ریاضیات اور مورخین کو گہرے علم کی ضرورت ہوتی ہے۔ روایتی نصاب تعلیم کے ساتھ درحقیقت آج کل کی تعلیمی پالیسی بنانے والوں کی پریشانی یہ ہے کہ طلباء علم سے سرشار ہوں اور اس کے مطابق وہ اپنی زندگیوں کو سنوار سکیں۔ یہ ان کے لیے بہت بڑا دوسرا بے جو تعلیم کو صرف کاروباری زندگیوں کا حصہ سمجھتے ہیں۔“

اس طرح سائنس اور مینجمنٹ پر ضرورت سے زیادہ زور ہمیں ایک ایسے نظام تعلیم کی طرف لے جا گا جو گویا ہنر کے مقابلہ میں علم کو غیر ضروری سمجھتا ہے۔

سماج کو سائنس دانوں اور فلسفیوں دونوں کی یکساں ضرورت ہے۔ ہم آئن اسٹائن یا بڑنڈرسل کی عزت صرف ان کے ہنر کی وجہ سے نہیں کرتے۔ بلکہ انھوں نے زندگی کا جو تصور دیا ہے اس کی وجہ سے کرتے ہیں۔ تعلیم کا اصل مقصد اپنے آپ کو زیادہ سے زیادہ بہتر بنانا ہے۔ عزت، محبت ایسا انداز اور نظم و ضبط کے دائمی اقدار کو حاصل کرنا اور پروان چڑھانا ہے۔ ماہرین تعلیم کو غور کرنا چاہیے کہ یہ اقدار رفتہ رفتہ کیوں معدوم ہوتے جا رہے ہیں اور ہمیں تعلیمی اداروں میں نظم و ضبط کی زبردستی کئی کبھی محسوس ہو رہی ہے؟ ایسا نظام تعلیم جس میں اخلاقی اقدار کو جگہ نہ دی گئی ہو وہ ہماری مادی ضروریات کی ہی نشستی کا ذریعہ بن سکتا ہے۔ سائنس اور ٹکنالوجی کی تعلیم کے ساتھ ساتھ ہیومنیزم کی تعلیم دنیا کبھی بہت ضروری ہے۔ سائنس کی تعلیم تو ہمیں ہنر سکھائے گی اور لیبرل ایجوکیشن ہمیں یہ سکھائے گی کہ ہم اس ہنر کو طویل عرصہ تک انسانیت کی فلاح و بہبود کے کاموں میں کیسے استعمال کریں۔

تعلیمی اعتبار سے ایک اور قابل ذکر مسئلہ پبلک اسکول اور سرکاری اسکول کے درمیان حائل خلیج کو دور کرنا ہے۔ تقریباً سبھی پبلک اسکولوں میں انگریزی زبان ذریعہ تعلیم ہے۔ وہ زیادہ تعلیم یافتہ اور باصلاحیت اساتذہ کو اچھی تنخواہوں پر رکھ سکتے ہیں۔ لیکن وہاں تعلیم دلوانا اوسط اور اس سے کم درجے کے گھرانوں کے لیے بہت گراں ہوتا ہے۔ ان دونوں قسم کے اسکولوں میں تعلیمی معیار میں کافی فرق ہے جس کے نتیجے میں سرکاری اسکولوں کے طلباء احساس کمتری کا شکار ہوتے ہیں۔ اس طرح ہم ایک ایسا نیا طبقہ تعلیم کے میدان میں تیار کر رہے ہیں جو مستقبل میں ڈاکٹر، انجینئر اور مینیجمنٹ ڈائریکٹر وغیرہ بنیں گے۔ دوسرے الفاظ میں پوری معیشت پر ان کا قبضہ ہو جائے گا۔ جمہوریت کا سب سے اہم اصول سماجی مساوات ہے۔ لیکن یہ فرق نا انصافی کو روز بروز بڑھا دے رہا ہے۔ کچھ لوگوں کو یہ اندیشہ لاحق ہے کہ ان ماڈل اسکولوں سے جن کو نئی تعلیمی پالیسی کے تحت منظوری دی گئی ہے۔ یہ فرق مزید بڑھنا چلا جائے گا۔

آزادی کے چالیس سال بعد بھی ہرزادہ سے سوچنے پر ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ملک کا تعلیمی ڈھانچہ اب بھی واضح نہیں ہے۔ اس کی خامیوں کو دور کرنے کے سلسلہ میں مختلف طبقہ فکر کے لوگوں کے مشورے موصول ہو رہے ہیں۔ ہمیں جلد بازی میں کسی نتیجے تک پہنچنے کی کوشش نہیں کرنی چاہیے۔ تعلیم اور سماجیات کے ماہرین کو قبل اس کے کہ وہ کسی نتیجے تک پہنچیں تعلیم کے ہر پہلو پر اچھی طرح غور کر لینا چاہیے۔ آزادی کی پانچویں دہائی میں ہمیں ایک ایسا تعلیمی منصوبہ تیار کرنا چاہیے جس میں ملک کی ہمہ جہتی ضروریات کا لحاظ رکھا گیا ہو اور اس لائحہ عمل کو بھی واضح کیا گیا ہو جس سے اس تعلیمی منصوبہ کے مقاصد پورے ہو سکیں۔

عبدالرب عارفان

”چہار مقالہ“ میں ایک محل نظر لفظ

مجمع النوادیر معروف بہ چہار مقالہ نظامی عروضی سمرقندی کا وہ معرکہ آرا کارنامہ ہے جو اپنے زمانہ تصنیف (۵۵۱ھ-۵۵۲ھ) سے عہد حاضر تک ارباب نقد و نظر سے خراج تحسین حاصل کرتا رہا ہے اور آج بھی اس کی مقبولیت میں کوئی دافع کی نہیں ہوئی۔ علامہ محمد قزوینی اس کے ”ایجاز لفظ و اشباع معنی و سلا کلام“، جیسے محاسن کے پیش نظر سے ”سر مشق النشا و چیز نو لبی ہر ایرانی جدید“ قرار دیتے ہیں۔^۱ دکتہ رضا زادہ شفق اسے سلاست، انشا، طرز سخن اور اسلوب عبارت کے لحاظ سے فارسی شکر کے ردیف اول کے شمار میں شمار کرتے ہیں۔^۲ دکتہ ذبیح اللہ صفا کے بقول نظامی کا شیوہ انشا ادب فارسی میں ”قابل توجہ بسیار“ ہے نیز تمام موارد پر ”جزیل و استوار“ خسو ذر واید سے پاک اور فصیح^۳ ملک الشعر اسبہار بھی اسے ”سادگی عبارت، سلامت کلام، ایجاز و اشباع معنی“ کے لحاظ سے درجہ اول کی قدیم کتابوں میں مقام عطا کرتے ہیں۔^۴

فارسی زبان و ادب کے ان محققین، مورخین اور ناقدین کے خیالات کی تصدیق ”چہار مقالہ“ کے مطالعے سے ہوتی ہے۔ بالخصوص مقالہ اول ”در ماہیت دبیری و کیفیت دبیر کامل و آنچه تعلق

۱۔ چہار مقالہ، تصحیح محمد قزوینی (چاپ لیدن): ص ص ج - د

۲۔ تاریخ ادبیات ایران دار و ترجمہ از مبارز الدین رفعت، دہلی ۱۹۸۵ء: ص ۳۱۰

۳۔ تاریخ ادبیات ایران، جلد دوم: ص ۹۹۳

۴۔ سبک شناسی، جلد دوم: ص ۲۹۸ - ۳۲

بدین دارد“ موضوع و مواد اور سبک و شیوہ ہر دو لحاظ سے فن انشا اور اس کے شرائط و معایر پر نظامی عروضی کی غیر معمولی قدرت و مہارت کا آئینہ دار ہے۔ اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے اس نے فن انشا میں اپنی زرف نگاہی کا بھرپور ثبوت دیا ہے۔ اس کی فن شناس فطانت نے ایک ایک لفظ کو شعور و وجدان کی میزان میں تول کر اس مہارت کے ساتھ عبارت کا جزم بنایا ہے کہ پوری کتاب انشا کا بہترین قابل تقلید نمونہ بن گئی ہے۔ چنانچہ اس کتاب میں ایسے مقامات بقول دکتر محمد معین، نادر ہیں جہاں لفظ یا محاورے کے مورد استعمال میں غرابت کی جھلک نظر آتی ہو لیکن ان اشتباہات کے باب میں ”صرف ناسخان ناشی“ کے احتمال کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ ان سطور میں ایک ایسے لفظ کی نشان دہی مقصود ہے جو عبارت میں بے محل اور بے مورد واقع ہوا ہے اور جہاں تک راقم الحروف کے علم و اطلاع کا تعلق ہے، کسی ناقد فن اور صاحب قلم نے اس پر اظہار خیال نہیں کیا ہے۔ راقم کی مراد ”لفظ انصاف“ سے ہے جو مقالہ اول کی حکایت نمبر ۹ کے آخری حصے میں آیا ہے۔ یہ لفظ ان تمام نسخوں کے علاوہ جو راقم کی نظر سے گزرے ہیں، علامہ محمد فروغی اور دکتر محمد معین کے مصحح نسخوں میں بھی موجود ہے۔

تفسیر موضوع پر بحث کا آغاز کرنے سے پہلے اس امر کی صراحت کر دینا ضروری ہے کہ ان سطور میں جس محل نظر لفظ کی نشان دہی کی جرأت کی جارہی ہے، لازمی نہیں کہ اس کا ذمہ دار نظامی عروضی کا قلم ہو۔ نظامی عروضی جیسے بیدار مغز اور فن انشا کے ماہر سے ایسی لغزش کا سرزد ہونا خلاف توقع ہے۔ ظن غالب یہ ہے کہ چہار مقالہ کے استساخ کے دوران اس کے قدیم ترین دستیاب نسخے کے سال کتابت (۸۳۵ھ) سے پہلے (خالباً نظامی عروضی کے عہد حیات سے قریب تر زمانے میں) کسی کاتب سے یہ تصرف ہو گیا ہو گا اور زمانہ مابعد کے ناسخین جنہوں نے اس نسخے یا اس کی نقل یا اس کی نقل کی نقل دہلی ہذا القیاس کو پیش نظر رکھ کر اس کی کتابت کی ہو گی، اسے بحسنہ نقل کرتے گئے ہوں گے۔ اس قیاس کو اس سے بھی تقویت پہنچتی ہے کہ علامہ محمد فروغی نے بعض الفاظ کی قراءتوں کو، ان تمام نسخوں کے باہم متفق ہونے کے باوجود

درست تسلیم نہیں کیا جو چہار مقالہ کے متن کی تصحیح کے دوران ان کے پیش نظر تھے۔ اس کی مثالیں آئندہ سطور میں پیش کی جائیں گی۔

جیسا کہ اشارہ کیا جا چکا ہے، چہار مقالہ کی حکایت نمبر ۹ میں لفظ ”انصاف“ عبارت میں غراست پیدا کرتا ہے۔ اس کا مفصل جائزہ لینے کی غرض سے ذیل میں وہ حکایت تہام و کمال نقل کی جاتی ہے :

”فایت فصاحت قرآن ایجاز لفظ و اعجاز معنی است، و ہر چہ نصحا و بلخارا امثال
 این تضمین اقتدا مست تابدر جہ البیت کہ دہشت ہی آرد و داخل و بالغ ارحال خوش
 ہمی بگرد، و آن دلیلی واضح است و حجتی قاطع بر آن کہ این کلام از مجاری نفس
 بیچ مخلوقی نرغمہ است و از بیچ کام و زبانی حادث نشدہ است و رقم قدم بر ناصیئہ
 اشارات و عبارات اوثبت است۔ آرد وہ اند کہ یکی از اہل اسلام پیش ولید بن المغیرہ
 این آیت ہمی خواند: قَدْ يٰ اَرْضُ اُبْلَعِيْ مَآءِکِ وَ يٰ اَسْمَآءُ اَقْلَعِيْ وَ غِیْضُ الْمَآءِ
 وَ قِیْیُ الْاَہْرِ وَ اُسْتُوتْ عَلٰی الْجُوْدِ کَ فَقَالَ الْوَلِیْدُ بْنُ الْمُغِیْرَةِ: وَاللّٰہِ
 اِنَّ عَلَیْہِ لَطَلَاوَةٌ وَاِنَّ لَہٗ لَحَلَاوَةٌ وَاِنَّ اَعْلَاہُ لَمُتَمِرٌ وَاِنَّ اَسْفَلہُ لَمُعْدِفٌ
 وَ مَا هُوَ قَوْلُ الْبَشَرِ۔ چون دشمنان در فصاحت قرآن و اعجاز او در میادین انصاف
 بدین مقام رسیدند، درستان بگلر تا خود بکجا رسند؟ والسلام“

یہ حکایت علامہ محمد قزوینی کے تصحیح کردہ ادیشن (چاپ لیدن ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۷ء) سے نقل کی گئی ہے۔ اس کے متن کی تصحیح و ترتیب میں موصوف نے تین خطی اور ایک مطبوعہ نسخے سے مدد لی ہے۔ خطی نسخوں میں سے ایک کتاب خانہ ”عاشر“ قندری اسلامبول (دستخط طہیہ) کا نسخہ (سال تسماء ۱۲۸۵ھ) ہے جو غالباً چہار مقالہ کے معلومہ نسخوں میں قدیم ترین اور بقول علامہ محمد قزوینی ”بغایت صحیح و مضبوط“ ہے اور قرأت کے لحاظ سے دوسرے نسخوں سے بہت مختلف ہے۔ اس کی قدامت

۱۔ ص ۲۳ (دکتر محمد معین کے ادیشن میں یہ حکایت کسی لفظی تغیر کے بغیر نقل ہوئی ہے: ص ۹-۱۸)

۲۔ چہار مقالہ، تصحیح محمد معین: ص ہفتاد و ہفت نیز ص ہشتاد و چہار

صحّت اور استواری کا لحاظ رکھتے ہوئے موصوف نے اسے بنیاد بنا کر اپنا ڈیٹیشن مرتب کیا اور اس کا علامتی مختصر نام ”ق“ رکھا۔ بقیہ دو قلمی نسخے برٹش میوزیم لندن کے کتب خانے کے ہیں۔ ان میں قدیم تر نسخے ”۱“ (داخلہ نمبر 0r.3507) کا سال کتابت ۱۰۱۴ھ ہے اور دوسرے نسخے ”ب“ (داخلہ نمبر 0r.2955) کی کتابت ۱۲۸۴ھ میں عمل میں آئی ہے۔ مطبوعہ نسخہ جو موصوف کے پیش نظر رہا ہے طہران سے ۱۳۰۵ھ میں طبع ہوا، اسی مناسبت سے اس کا علامتی نام ”ط“ رکھا گیا۔ نسخہ قزوینی میں ”انصاف“ کے تعلق سے اختلاف قرأت کی عدم موجودگی اس لفظ پر مذکورہ بالا نسخوں کے متفق ہونے کا پتہ دیتی ہے۔

چہار مقالہ کی تصحیح مجدد کے وقت دکتر محمد معین کے پیش نظر علامہ محمد قزوینی کے مذکورہ بالا ڈیٹیشن کے علاوہ آقای حاج محمد آقا نجوانی کا ذاتی نسخہ (سال کتابت ۱۳۰۵ھ) اور محمد ہندو شاہ کی تالیف دستور الکاتب (جس میں مقالہ اول قدرے تصرف کے ساتھ نقل کیا گیا ہے) بھی رہی ہے۔ محمد معین نے علامہ قزوینی کے ڈیٹیشن سے اختلاف قرأت کو اپنے ڈیٹیشن کے حاشیہ اول میں نقل کر کے برقرار رکھا ہے اور ان میں اپنے اضافہ و ترمیم کی ”م.م.“ کی علامت سے صراحت کر دی ہے لیکن زیر نظر لفظ (یعنی انصاف) کے تعلق سے انھوں نے بھی کسی اختلاف قرأت کی نشان دہی نہیں کی ہے۔ اس سے مستنبط ہوتا ہے کہ ان رائد نسخوں (یعنی نسخہ آقای نجوانی اور دستور الکاتب) میں بھی جن سے محمد معین نے ”تصحیح مجدد“ میں مدد لی ہے، منقولہ بالا حکایت میں لفظ ”انصاف“ ہی پایا جاتا ہے۔

ان تفصیلات کے بیان کرنے کا مقصد صرف یہ دکھانا ہے کہ زیر نظر حکایت میں لفظ انصاف پر ان تمام نسخوں کا اجماع ہے جو چہار مقالہ کے فاضل مرتبین کے پیش نظر رہے ہیں۔ نیز اس لفظ کے تعلق سے ان کی خاموشی تہا دیتی ہے کہ وہ اسے درست تسلیم کرتے ہیں۔

راقم کی نظر سے بھی اب تک چہار مقالہ کے جتنے نسخے گزرے ہیں وہ بھی زیر بحث مورد پر لفظ ”انصاف“ ہی کے موید ہیں، مثلاً:

(۱) بہ تصحیح و مقدمہ از ڈاکٹر سید رفیع حسین، مطبوعہ رام نرائن لال بینی مادھوالا بارڈ، ۱۹۸۰ء

(۲) نسخہ چاپ سنگی، مطبع نامعلوم: ص ۳۱

(۳) از روی نسخہ محمد قزوینی (بدون تعلیقات و حواشی) ص ۲۴

اس کے علاوہ دو ترجمے بھی راقم کے پیش نظر ہیں۔ ایک اردو اور دوسرا انگریزی۔ اردو ترجمہ ہر دو فیسر عندلیب شادانی کی کوشش ہے اور انگریزی مشہور مستشرق ڈاکٹر ای جی براؤن کی کاوش۔ ان ترجموں سے بھی صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ جن مطبوعہ یا غیر مطبوعہ نسخوں کو پیش نظر رکھ کر کیے گئے ہیں، ان میں بھی ”انصاف“ ہی ہے۔

اس خصوص میں ایک اہم اور غالب توجہ نکتہ یہ ہے کہ علامہ محمد قزوینی اور دکتر محمد معین نے جن خطی یا چاپی نسخوں سے تصحیح متن میں استفادہ کیا ہے ان تمام میں ”انصاف“ سے پہلے آنے والے لفظ (یا الفاظ) میں زبردست اختلاف ہے۔ چنانچہ نسخہ ”ق“ میں جو قدیم ترین دستیاب نسخہ اور بقول علامہ قزوینی ”بغایت صحیح و مضبوط“ ہے، ”میان دین و انصاف“ پایا جاتا ہے۔ اس کے برعکس برٹش میوزیم کے دونوں نسخوں (۱۱ اور ب) اور طہران کے مطبوعہ نسخے میں ”میا دین دین و انصاف“ ہے۔ یہ دونوں ہی قرائن علامہ محمد قزوینی اور دکتر محمد معین کے نزدیک محل نظر تھیں لہذا اول الذکر نے اپنے شعور و وجدان کی رہنمائی پر اعتماد کرتے ہوئے ”میا دین انصاف“ کو اصح قرار دے کر متن میں جگہ دی اور ثانی الذکر نے اس قرأت کو قبول کر کے اس پر مہر تصدیق ثبت کر دی اور تمام نسخوں کی مختلف قراءتوں کو ذیلی حاشیے میں درج کر دیا۔ جہاں تک لفظ ”میا دین“ کا تعلق ہے اس مورد پر یقیناً اصح اور دیگر تمام قراءتوں پر مرجع ہے لیکن فاضل مرتبین نے لفظ ”انصاف“ سے پیدا ہونے والی غرابت پر توجہ نہیں فرمائی اور اس کے سلسلے میں صرف نسخوں کے اتفاق کو کافی سمجھا۔ حالانکہ ہر دو فاضلین کے اڈیشنوں میں چند ایسے بھی موارد ہیں جہاں بعض الفاظ کو جملہ نسخوں کے اتفاق کے باوجود متن میں جگہ نہیں دی گئی اور انھیں مناسب ترین

لے ترجمہ شادانی، لاہور ۱۹۳۰ء، ص ۸۴۔ ترجمہ براؤن (۱۸۹۹ء) میں EQUITY یعنی انصاف سے ص ۴۴

لے چہارم مقالہ (چاپ لیڈن) ص ۳۳۰ (معین محمد کے اڈیشن میں دوسری قراءت ”میا دین دین انصاف“

بدون داو و حاطف ہے: ص ۳۹ (حاشیہ نمبر ۸)

الفاظ سے بدل دیا گیا۔ چنانچہ زیر بحث حکایت ہی میں تمام نسخوں کا اجماع ”ولید بن مغیرہ پر ہٹے لیکن انھوں نے اس مقام پر الولید بن المغیرہ کو النسب واضح قرار دیا ہے۔“ چند موارد ایسے بھی ہیں جہاں محل نظر قرأت کی تصحیح کے بجائے اسے متن میں برقرار رکھا اور حاشیے میں صحیح قرأت کی نشان دہی پر اکتفا کیا ہے، مثلاً التکبر مع المتکبر صدقہ میں لفظ صدقہ کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں:

”و صدقہ: کذا فی جمیع النسخ والمعرف حسنہ۔“

اسی طرح مقالہ اول کی حکایت نمبر ۱۰ کے اقتحاجی جملے ”پیش ازین در میان ملوک مصر و جابرہ روزگار پیش..... الخ“ میں دوسرے ”پیش“ پر محمد معین حاشیہ آرائی فرماتے ہیں:

”پیش، زائد و رکیک بنظری رسد و احتمال می رود کہ با تصرف ناسخین در عبارت دخیل شدہ باشد.....“

لیکن جملے ”و چون شعر بدین درجہ نباشد تاثیر اور اثر نبود“ (مقالہ دوم)۔ میں لفظ ”تاثیر“ کے سلسلے میں اس احتمال کو نظر انداز کر گئے اس کے بارے میں حاشیے میں رقمطراز ہیں:

”و تاثیر چگونہ بی اثر باشد (مگر توجیہ متکلف)۔“

بہر کیف ”چہار مقالہ“ کے متن کی تصحیح میں اس قدر زرف نگاہی اور عرق ریزی سے کام لینے کے باوجود زیر نظر حکایت میں لفظ ”انصاف“ کے بے مورد واقع ہونے اور اس سے

۱۔ چہار مقالہ (محمد فزونی): حاشیہ: ص ۳۳۰

۲۔ ایضاً: متن: ص ۲۳

۳۔ ایضاً: متن: ص ۱۴

۴۔ ایضاً: حاشیہ: ص ۳۲۸

۵۔ ایضاً: (محمد معین): ص ۳۹ (حاشیہ اول: نمبر ۱۱)

۶۔ ایضاً: (محمد معین): ص ۴۷ (حاشیہ دوم: نمبر ۱۱)

پیدا ہونے والی غربت اور ابہام کا پہلو دونوں فاضل مرتبین کی نگاہ سے پوشیدہ رہ گیا۔ اس حکایت کا بالاستیعاب جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ نظامی عروضی نے اس میں قرآن کے ”بجز لفظ و اعجاز معنی“ کا انصاف کیا ہے۔ حکایت کے اختتامی حصے میں خالد بن مغیرہ نے بھی یہ کہہ کر کہ: واللہ ان علیہ لطلاوۃ و ان له لحدوۃ و ان اعلیٰ لاشعر و ان اسفلہ لمعدن و ما هو قول البشر و خدا

کی قسم اس میں حسن و سہجہ ہے اور اس میں شیرینی ہے اور اس کا اعلیٰ (ابتدائی حصہ) میوہ دار ہے اور اس کا زیریں (آخری حصہ) پر تنگوفہ ہے اور یہ کسی انسان کا کلام نہیں، قرآن کی فصاحت اور اس کے اعجاز بیان کا ”انصاف“ کیا ہے (نہ کہ انصاف)۔ اس لیے ولید بن مغیرہ کے قول پر جو دراصل قرآن کی ستائش ہے، نظامی عروضی کا تبصرہ ”انصاف“ کا مقتضی ہے، انصاف کا نہیں۔

ارباب نقد و نظر سے یہ نکتہ پوشیدہ نہیں کہ لفظ انصاف ان ہی مواد پر نصیح ہے جہاں یا تو کسی کے شیوہ عدل کی ستائش کی جاتی یا کسی اختلافی معاملے کو زیر بحث لایا جاتا ہے۔ کلام اللہ کی فصاحت اور اعجاز بیان کے باب میں اختلاف کی قطعی گنجائش نہیں۔ تاریخ اسلام شاہد ہے کہ متکے سے ان فضما نے بھی جو قبول اسلام کی سعادت عظمیٰ سے محروم رہے، اپنی زبان دانی کے زعم کے باوجود قرآن کی فصاحت اور معجز بیانی کا اعتراف اور انصاف کیا۔

زیر بحث محل نظر اور متنازع لفظ انصاف کے علاوہ ”انصاف“ تین دیگر موارد پر بھی استعمال ہوا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:-

(۱) عدل و انصاف (نسخہ محمد معین: ص ۲)

(۲) انصاف از نعیم جوانی بستند و داد از عنفوان شباب بداند... (ایضاً: ص ۵۰)

(۳) اصحاب انصاف دانند کہ..... (ایضاً: ص ۷۲)

ان موارد پر یہ انصاف ”بر محل“ فصیح اور غربت کے شائبے تک سے پاک ہے۔

اپنے موقف کی تائید میں راقم الحروف نے ایک بات اور عرض کرنا چاہتا ہے جو عبارت ہے ”چہار مقالہ“ کے سال تصنیف (۱۳۵۱ھ - ۱۳۵۲ھ) اور اس کے قدیم ترین دستیاب نسخے کے سال استنساخ (۱۳۸۵ھ) کے درمیان ۲۸۳ سال کے طویل زمانی فاصلے سے۔ ان طویل عرصے میں اور وہ بھی ”چہار مقالہ“ جیسی مقبول کتاب کے نہ جانے کتنے نسخے معرض کثابت میں آئے

ہوں گے اور سہو کنا بت سے نہ جانے کتنے الفاظ کا چہرہ مسخ ہوا ہوگا۔ اس کا اندازہ علامہ محمد قزوینی اور دکتر محمد معین کے تنقیدی ادیشنوں کے حواشی میں درج شدہ اختلافات قرأت سے لگایا جاسکتا ہے۔ جب ”مبادین“ کاتبوں کے تصرف سے ”میان دین و...“ اور ”مبادین دین و...“ کی شکل اور واحدۃ بواحدۃ ”واحد بواحد“ کی صورت اختیار کر سکتا ہے تو ”انصاف“ کا صرف ایک نقطے کی کمی سے ”انصاف“ نقل ہو جانا خارج از امکان نہیں۔ چنانچہ حکایت کے اختتامی جملے میں جو آیت: قیل یا ارض ابلعی.... الخ کے حق میں ولید بن مغیرہ کے کہے ہوئے ستائشی کلمات پر نظامی عروضی کا تبصرہ ہے، اگر ”مبادین انصاف“ کے بجائے ”مبادین انصاف“ پڑھا جائے تو نہ صرف اس جملے کی ابہامی کیفیت کا ازالہ ہو جاتا ہے بلکہ لفظ ”انصاف“ اس جملے کے مفہوم کو پوری طرح واضح کر کے اسے حکایت کے بقیہ حصے سے ہم آہنگ بھی کر دیتا ہے۔

ڈاکٹر عبدالرب عرفان، صدر شعبہ اردو فارسی، انسٹی ٹیوٹ آف آرٹس اینڈ سوشل سائنسیز، ناگپور (مہاراشٹر)

علمی دنیا کا ایک بڑا حادثہ

سید صباح الدین عبد الرحمان کی وفات

ماہنامہ جامعہ کی کتابت مکمل ہو جانے کے بعد یہ افسوس ناک خبر موصول ہوئی کہ دارالمصنفین کے ناظم اور مدیر ماہنامہ معارف کا ۱۸ نومبر کو لکھنؤ میں ایک حادثہ میں انتقال ہو گیا۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ مرحوم دارالمصنفین کی مجلس انتظامیہ کی ایک میٹنگ کے لیے جو مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کی صدارت میں ندوۃ العلماء میں ہونے والی تھی لکھنؤ گئے تھے۔ مرحوم کا جامعا در اہل جامعہ سے خاص تعلق تھا۔ وہ اپنے کمال اللہ تعالیٰ ان کو اپنے جوار رحمت میں جگہ دے، ان کے مراتب بلند سے بلند تر کرے اور پس ماندگان کو صبر جمیل عطا فرمائے۔

تبصرہ و تعارف

(تبصرہ کے لیے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

مؤلف: مولانا شہاب الدین ندوی
ناشر: فرزانہ اکیڈمی ٹرسٹ، ۶۵ ڈائریکٹری بنگلور
قیمت: ۱۸ روپے

اسلامی شریعت علم اور عقل کی میزان میں

زیر نظر کتاب اسلامی شریعت علم و عقل کی میزان میں مؤلف کی سابقہ تالیف شریعت اسلامیہ کی جنگ

کے نام کی تبدیلی کے ساتھ شائع کی گئی ہے اس میں حسب ذیل چار اہم مسائل زیر بحث آئے ہیں:

- ۱۔ کیا اسلامی شریعت میں تبدیلی کی ضرورت ہے؟ ایک علمی و تحقیقی جائزہ۔
- ۲۔ اسلامی شریعت ناقابل تغیر کیوں ہے؟ اسلامی شریعت کی برتری اور معقولیت کے دلائل۔
- ۳۔ اسلامی شریعت کی حقیقت و ماہیت اور اس کے چند امتیازی خصوصیات۔
- ۴۔ اجتہاد اور اس کے نئے آفاق۔ پندرہویں صدی کی ایک تجدیدی ضرورت۔

پہلے سوال کے تحت فاضل مؤلف نے وضاحت کی ہے کہ شریعت میں کسی تبدیلی کی قطعی کوئی گنجائش

نہیں ہے۔ یہاں تک کہ خود رسول برحق کو اس میں تبدیلی کا کوئی حق نہ تھا، وہ شریعت الہی کے علمی و
وقولی شارح تھے۔ اس کے ثبوت میں انھوں نے قرآن کی کئی آیتیں مع ترجمہ نقل کی ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے
کہ شریعت میں تبدیلی کا حق خود رسول کو بھی نہیں تھا، اجتہاد کی گنجائش تو محض غیر منصوص مسائل میں
ہے یعنی وہ مسائل جن کی قرآن و حدیث میں صراحت نہیں ہے۔ ایک حدیث کا ترجمہ جو معاذ بن جبل
سے مروی ہے، ابو داؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ اور مسند احمد بن حنبل کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

”جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذؓ کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجا تو آپ نے ان سے

(بطور امتحان) دریافت فرمایا کہ جب تمہارے سامنے کوئی قضیہ پیش ہو تو تم اس میں کس طرح فیصلہ کرو گے؟

انھوں نے جواب دیا کہ کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ پھر آپ نے پوچھا کہ اگر تم اس قضیہ کا حل کتاب الہی میں نہ پاؤ تو کیا کرو گے؟ تو انھوں نے کہا کہ رسول اللہ کی سنت کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ اس پر آپ نے پھر پوچھا کہ اگر تم کتاب و سنت دونوں میں اس کا حل نہ پاؤ تو پھر کیا کرو گے؟ اس پر معاذؓ نے کہا کہ میں اپنی رائے کے مطابق اجتہاد کروں گا اور کوئی کوتاہی نہ کروں گا۔ تو اس جواب کو سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بہت خوش ہوئے اور معاذؓ کی پیٹھ ٹھونکنی اور فرمایا کہ الحمد للہ اس نے رسول خدا کے قاصد کو صحیح سوچہ بوجھ عطا کی“ (صفحات ۲۱-۲۰)

اسلامی شریعت میں تبدیلی کے مطالبہ کو مؤلف سیاسی ذہن کی پیداوار قرار دیتے ہوئے اسے ”تہذیبی وحدت“ کی تحریک کا نتیجہ نہاتے ہیں۔ اس کے برعکس اسلامی قانون، قانون الہی ہونے کی وجہ سے کامل، برتر، اور بالکل سائنٹفک ہے اور اسے آہستہ آہستہ دوسرے مذہب والے بھی قبول کر رہے ہیں مثلاً مسیحی حلقوں اور ہندو معاشرے میں قانون طلاق جسے نفرت سے دیکھا جاتا تھا لوگ اپنانے لگے ہیں۔

دوسرا سوال کہ خدائی قانون میں جو دیکوں؟ جب کہ دنیا کے تمام قوانین میں ترمیم و اضافے ہو رہے ہیں، اس کا مؤلف یہ جواب دیتے ہیں کہ چونکہ انسان کے خود ساختہ قوانین اس کی کوششوں کا نتیجہ ہوتے ہیں اس لیے ان میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ اس کے برعکس شریعت ایک کامل و برتر نظام ہے جس میں روزِ اول سے کوئی تبدیلی نہیں ہوئی اور ہر دور میں قابلِ عمل ہے موجودہ دور کے قوانین کی چند اصولیات مثلاً مساوات، عدل، انسانیت اور اظہارِ رائے کی آزادی کے خیالات اسلام ہی سے ماخوذ ہیں۔

کتاب کا تیسرا موضوع بحث اسلامی شریعت کی حقیقت و ماہیت، پر لکھتے ہوئے مؤلف نے دین و شریعت کا فرق، قانون الہی اور شریعت کی امتیازی خصوصیات، عائلی قوانین کا ذکر کیا ہے نیز یہ وضاحت کی ہے کہ اسلامی قانون کے کسی دفعہ کو کسی دور میں صحیح علمی و عقلی بنیاد پر چیلنج نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے ثبوت میں آیاتِ قرآنی کے بجا حوالے نقل کیے گئے ہیں۔

چوتھا موضوع بحث اجتہاد اور اس کے نئے آفاق، پندرہویں صدی کی ایک تجدیدی ضرورت پر بالتفصیل روشنی ڈالی گئی ہے۔ اسلامی شریعت میں ایسے اصول موجود ہیں جن کی روشنی میں

صدر کے اقتصاحی کلمات کے بعد سمپوزیم کا آغاز ڈاکٹر سلامت اللہ صاحب کی تقریب سے ہوا۔ انھوں نے اپنے عہد کی جامعہ کی تعلیمی اور تہذیبی فضا کی جھلکیاں پیش کیں اور اب سے چالیس پینتالیس سال پہلے کے دور میں جامعہ کے اساتذہ اور طلبہ کے قومی جوش و خروش اور جذبہ انبیا و قربانی کی داستان سنائی۔ ان کے بعد محسنی صاحب نے اپنا مقالہ پڑھا۔ انھوں نے ان عوامل کی نشان دہی کی جنہوں نے قومی جذبات کو فروغ دیا تھا اور اس بات کی طرف توجہ دلائی کہ اب متحدہ قومیت کی لئے کیوں دھیمی پڑ رہی ہے اور یہ صورت حال کن تبدیلیوں کا نتیجہ ہے۔ اس سمپوزیم کے آخری مقرر پروفیسر مشیر الحسن نے جامعہ کے قیام کے سیاسی محرکات کا ذکر فرمایا اور اس بات پر زور دیا کہ حصول آزادی سے قبل کی جامعہ میں جن قوم پرور خدمت گزاروں نے جامعہ کی آبیاری کی اور کسی قسم کی قربانی سے دریغ نہیں کیا، ان سب کے زماموں کو اجاگر کرنے کی ضرورت ہے۔ کیوں کہ ان کی خدمات، ہماری جدوجہد آزادی کا ایک قیمتی سرمایہ ہیں۔ صدر کی درخواست پر جامعہ کے معزز حیاتی رکن اور بزرگ استاد پروفیسر محمد حافل نے عہدِ خاکر کے طریقہ کار اور تعلیمی فکر پر روشنی ڈالی۔ انھوں نے بتایا کہ اپنے نصاب اور معیار کا ہر استاد خود ذمہ دار تھا، اظہار خیال کی مکمل آزادی نصیب تھی، رہن سہن نہایت سادہ تھا اور ”دفتر شاہی مزاج“ سے فضا پاک تھی۔

آخر میں صدر نے عبداللہ دلی بخش قادری صاحب (شعبہ اساسی تعلیم) کو سمپوزیم کے مذاکرات کے ہم نکات بیان کرنے کی دعوت دی۔ انھوں نے مقررین کے انکار کو سراہتے ہوئے سمپوزیم کے موضوع پر براہ راست اپنے خیالات کا اظہار کیا۔

ہمیں اپنے آپ کو یاد دلانا چاہیے بلکہ بار بار دہراتے رہنا چاہیے کہ ہمارے مقاصد کیا ہیں۔ انھوں نے اس بات پر زور دیا کہ جامعہ کا تعلیمی زاویہ نظر، اپنے مقاصد سے متعین ہوتا ہے جو کہ کابیرین جامعہ نے بیان کیے ہیں جن میں ”متحدہ ہندوستانی قومیت“ اور ملت پروری دونوں کو متفقہ طور پر مقدم گردانا گیا ہے۔ اس طور پر جامعہ نے ملک کی تعلیم کو خاص اپنا ”کردار“ پیدا کرنے کی راہ دکھائی۔ انھوں نے جامعہ کے رہنما یا نہ تعلیمی اصولوں کی نشان دہی بھی کی جن میں آزادی، فکر و تشکیل، کردار و ادارہ اور وسیع انظر کی خاص طور پر ذکر کیا۔ انھوں نے پہلے امیر جامعہ مسیح الملک حکیم اجل خاں صاحب کے تجویز کردہ نسخے ”از کلید دیں در دنیا کشاد“ کی روح کو جامعہ کی زندگی

میں سرایت کرنے کی طرف توجہ دلائی۔ انھوں نے اپنی تقریر کے اختتام پر کہا کہ ہمارا تعلیمی زاویہ نظر قومی ذہن کی تشکیل رہا ہے اور یہ اسی وقت ممکن ہو گا جب ہم زمانے کے رنگ میں ڈوب کر نہ رہ جائیں بلکہ اپنے رنگ سے ملک کی رنگینی میں اضافہ کریں، خود کو تقلید کی تن آسانی سے محفوظ رکھیں اور با مقصد پیش قدمی کی جرات مندی کو اپنا شعار بنائیں۔ خدا ہمیں توفیق دے کہ ہم اپنی میراث کے سچے مین نہایت ہوں۔

قدیم سکوں کی دریافت

دارسا، ۳۰ اکتوبر۔ جنوبی مغربی پولینڈ میں ایک شخص کو گیارہویں صدی کے چاندی کے بیس ہزار سکے اس وقت ملے جب وہ اپنے باغیچہ میں ایک نالی بنا رہا تھا۔ ان سکوں کی تاریخی اہمیت کے پیش نظر ابھی تک ان کی مالیت کا اندازہ نہیں کیا جاسکا۔ سکے حسب ضابطہ سرکار کے قبضہ میں چلے گئے ہیں البتہ ان کو پانے والے کو ایک خصوصی قومی تقریب میں بقدر ایک سو ستر ڈالر انعام ملے گا جو اس کی چھ ہفتہ کی تنخواہ کے برابر ہے۔ علاوہ ازیں اس کا نام اس تاریخی خزانہ کے ساتھ وابستہ رہے گا۔

بہرائیج، ۲۰ نومبر (دی ن)۔ تنھانہ کھیری گھاٹ کے راکھونا گاؤں میں ایک عمارت کی بنیادوں کی کھدائی کے دوران سونے اور چاندی کے سیکڑوں کی تعداد میں ایسے سکے پائے گئے جن کی پشت پر ۱۲۱۹ء کی تاریخ پڑی ہوئی ہے۔

میسور، ۵ نومبر (دی ن)۔ مغل دور اور وجے نگر سلطنتوں کے تقریباً ۳۰ ہزار نایاب سکے دریافت کیے گئے ہیں۔ یہ سکے یہاں سے ۵۰ کلو میٹر دور بلاندر قصبہ میں پائے گئے۔ بلاندر کے تحصیل دار اور آرکیالوجی کے سابق ڈپٹی ڈائریکٹر شری ٹھیں خاں نے اس ایجنسی کو بتایا کہ ۱۹ویں صدی کے اوائل سے متعلق ایک لکڑی سے لکڑی کا وزن ۲۸ گرام اور ایک سونے کی زنجیر اپنا تولہ وزن کی ہے جو کہ قصبہ کے تلوک آفس کے ریکارڈز میں سے حال ہی میں برآمد کی گئی ہے۔ شری خان کے مطابق آفس کی عمارت سلطان حیدر علی، ٹیپو سلطان، اور میسور کے مہاراجہ کے دیوان پورنیہ کی ملکیت تھی۔ یہ خزانہ تقریباً ۱۵ برس سے مقفل تھا اور مشہور تھا کہ اس پر ایک سانپ قابض ہے۔ خزانہ کی تفصیل سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعض سکے کچھ مندروں کو چڑھائے گئے تھے۔

مدرا، ۵ نومبر (دی ن)۔ تاجر اپلی ضلع کے مقام پر سے ایک نایاب سکے برآمد ہو جس کا تعلق سکھ عہد خراج

علمی و سہنہندی خبریں

جامعہ ملیہ اسلامیہ کا یوم تاسیس

آج سے سترہ برس قبل جمعہ کے دن ۲۹ اکتوبر ۱۹۶۹ء کو علی گڑھ کالج کی مسجد میں باضابطہ طور پر جامعہ ملیہ اسلامیہ کا قیام عمل میں آیا۔ شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ کے ہاتھوں رسم تاسیس عمل میں آئی۔ حکیم اجل علیؒ مولانا محمد علی اور مولانا ابوالکلام آزاد نے اس موقع پر ولولہ انگیز تقریریں کیں۔ یہ وہ تاریخی دن تھا جس کی یاد ہر سال جامعہ میں منائی جاتی ہے۔ اس موقع پر تقریبات کا اہتمام ہوتا ہے، علمی، ادبی اور ثقافتی پروگرام منعقد ہوتے ہیں، اور بانیان جامعہ کو خراج عقیدت پیش کیا جاتا ہے۔

ہر سال کی طرح اس سال بھی جامعہ میں یوم تاسیس کی تقریبات کا اہتمام ہوا۔ پروگرام کا آغاز ۱۷ اکتوبر کی صبح 'ریس برائے قومی یک جہتی' سے ہوا۔ پھر ابن 'سی'، 'سی' کے نمائندوں کے گارڈ آف آنر، اور شیخ الجامعہ کے ہاتھوں پر چمکشائی عمل میں آئی اور پرچم کا ترانہ ہوا۔ اس کے بعد جلسہ یوم تاسیس تلاوت کلام پاک سے شروع ہوا جس کی صدارت شیخ الجامعہ پروفیسر علی اشرف نے فرمائی۔ شروع میں جامعہ کا ترانہ ہوا، پھر دو ایک تقریریں اور ایک نظم ہوئی۔ پھر خصوصی مہمان امیر جامعہ جناب خورشید عالم خاں صاحب نے طلباء و اساتذہ اور منتظمین جامعہ کو خطاب کیا، جس میں جامعہ کی تاریخی اہمیت اور ملتی و قومی حیثیت واضح کرتے ہوئے جامعہ کے محاروں کو خراج عقیدت پیش کیا، اس کے پرانے ہمدردوں کا جامعہ سے خلوص و محبت کا ذکر کرتے ہوئے ان سے اہل جامعہ کی وابستگی کی اہمیت پر روشنی ڈالی نیز جامعہ میں ایک آرکائیوز کے قیام کو ضروری قرار دیا تاکہ جامعہ کا تاریخی سرمایہ منضبط اور منظم شکل میں نہ صرف محفوظ رہ سکے بلکہ آئندہ نسلوں کے لیے فیضان کا سرچشمہ بنا رہے۔

آخر میں شیخ الجامعہ کی نکلوانگیز تقریر ہوئی جو اسی شمارہ میں شائع کی جا رہی ہے، اسی دن

سمپوزیم کو کانفرنس ہال میں جامعہ کا تعلیمی زوایہ نظر قومی احساس کے ارتقاء کا ایک عنصر پر ایک سمپوزیم منعقد ہوا۔ اس سمپوزیم کی کچھ تفصیلات ذیل میں شائع کی جا رہی ہیں۔

۳۰ اکتوبر کا نہایت اہم پروگرام پروفیسر محمد جمیب میموریل لکچر تھا، اس کے لیے پروفیسر مشیر الحق، وائس چانسلر کشمیر یونیورسٹی مدعو کیے گئے تھے۔ ان کا لکچر عالمانہ اور قرآن کے تراجم کے مسائل سے متعلق تھا۔ ۳۱ اکتوبر کو دُشربیک آزادی میں جامعہ کا حصہ کے موضوع پر کانفرنس ہال میں ایک سمپوزیم منعقد ہوا۔ مندرجہ بالا پروگراموں کے علاوہ اس موقع پر اور بھی کئی اہم پروگرام منعقد کیے گئے۔ فلم شہرِ توس و قزح، رنگارنگ تفریحی اور میلہ کے پروگرام زمری اور مڈل اسکول کے بچوں کی توجہ کا مرکز بنے رہے۔ غزل سرائی کے مقابلہ کے تحت محمد حسین ابوترافی، کل ہند تقریری مقابلہ اردو اور کل ہند مقابلہ قرأت کے تحت دو الگ الگ ڈاکٹر ذاکر حسین ٹرائی کے انعامات کا اہتمام بھی معنوی حیثیت کا حامل تھا۔

روئیداد سمپوزیم منعقد ۲۹ اکتوبر ۱۹۸۷ء جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی

جامعہ ملیہ اسلامیہ کی تقریباتِ یومِ تاسیس کے موقع پر ۲۹ اکتوبر ۸۷ء کو شام کے ساڑھے تین بجے آزادی کے چالیس سالہ جشن کے سلسلے کا ایک سمپوزیم بعنوان "جامعہ کا تعلیمی زوایہ نظر" قومی احساس کے ارتقاء کا ایک عنصر" منعقد ہوا۔ جلسے کی صدارت پروفیسر عبدالرفیق سید (شعبہ عمرانیات جامعہ) نے فرمائی۔

سب سے پہلے جلسے کے داعی پروفیسر محمد میاں (صدر شعبہ اساس تعلیم جامعہ) نے مقررین کا خیر مقدم کیا۔ فزکاء میں ڈاکٹر سلامت اللہ صاحب، پروفیسر شمس الرحمن محسنی صاحب، پروفیسر مشیر الحسن صاحب اور جناب عبداللہ ولی بخش قادری صاحب تھے۔

پروفیسر محمد میاں نے کہا کہ اس سمپوزیم کا انعقاد قوم پروری کے فروغ میں ایک درس گاہ کی حیثیت سے جامعہ کے حق پر روشنی ڈالنے کی غرض سے کیا گیا ہے، موضوع کے بارے میں مجھے کچھ نہیں کہنا ہے۔ میں بھی سب حاضرین کی طرح ممتاز مقررین کے خیالات جاننے کا خواہش مند ہوں جو کہ اپنے اپنے مخصوص مطالعہ اور جامعہ سے قربت کی بنا پر سمپوزیم کے موضوع کے ساتھ بہتر طور پر انصاف کرنے کے اہل ہیں۔

ہر زمانہ میں نئے مسائل کا حل معلوم کرنے کے لیے اجتہاد کے دروازے کھلے ہوئے ہیں۔ فقہاء کرام نے فقہ اور اصول فقہ کے نام سے جو چیزیں جمع کی ہیں، وہ نظیر کا کام دے سکتی ہیں۔ قرآن و حدیث کے نصوص کو بنیاد مان کر صرف ایسے مسائل میں قیاس کی گنجائش ہے جس میں قرآن و حدیث کا کوئی اثر نہ ہو۔ ملنا۔ مؤلف دین میں اجتہاد و قیاس کا مقام واضح کرتے ہیں کہ اسلام نے عقل کا استعمال نہ کرنے والوں کی مذمت کی ہے اور اسلامی شریعت میں اجتہاد و قیاس کی اہمیت، اس کی عقل پسندی کی وجہ سے ہے۔ آخر میں مؤلف نے ڈاکٹر یوسف قرضاوی کے اس مشورہ کا بھی ذکر کیا ہے کہ انفرادی اور اجتماعی دونوں سطح پر اجتہاد کی اشد ضرورت ہے اور اس ضمن میں ایک اجتہاد بورڈ کا قیام بہت ضروری ہے۔

ناشر: ہمدرد پبلیکیشنز، ہمدرد سنٹر،

ناظم آباد۔ کراچی ۱۸۔ پاکستان

ترکی۔ پاک ہند کی تحریروں میں (کتابیات)

قیمت: ۳۵ روپے

ہمدرد فاؤنڈیشن، پاکستان کے صدر جناب حکیم محمد سعید صاحب کی سرپرستی میں ترکی پر اس برصغیر میں جو کچھ کام ہوا ہے اس کی کتابیات تیار کرنے کی ایک اہم کوشش کی گئی ہے۔ ترکی سے برصغیر کے تعلقات کی داستان بہت پرانی ہے۔ ترکوں نے ہندوستان میں ایسے وقت ایک مستحکم حکومت قائم کی جب یہاں کی چھوٹی چھوٹی جاگیر دار اشرافیہ استبداد و انتشار اور زراعت و انار کی کاشتکار تھیں۔ خلافت عباسیہ کے زوال کے بعد انھوں نے مسلمانوں کو ایک مضبوط سیاسی مرکز عطا کیا جہاں سے علم و فکر اور دین و دانش کی کرنیں پھوٹیں۔

ترکی سے متعلق یہ کتابیات انگریزی اور اردو کی ہند و پاک میں شائع ہونے والی کتابوں پر مشتمل ہے۔ یہ موضوع تاریخی، علمی اور ثقافتی اعتبار سے اہمیت کا حامل ہے اور اس پر متحدہ ہندوستان میں عہد وسطیٰ میں بھی لکھا گیا ہے اور اس کے بعد عہد جدید میں بھی، اور اب تک اس موضوع پر کتابیات تیار کرنے کی طرف توجہ نہیں دی گئی تھی۔ کمال اتاترک کے صد سالہ جشن کے موقع پر جب جناب حکیم محمد سعید صاحب انقرہ (ترکی) تشریف لے گئے اور ترکی ہسٹاریکل سوسائٹی کے آفس اور کام کو دیکھنے کا موقع ملا تو احساس ہوا کہ ترکی کی یہ تاریخی سوسائٹی ہندوستان میں ترکی کے بارے میں شائع ہونے

والے رسالوں اور کتابوں سے خالی ہے اور اس ضمن میں یہاں کے لوگ ہندوستان والوں کی خدمات سے بے خبر ہیں۔ اسی احساس کے نتیجے میں زیر نظر کتاب وجود میں آئی۔

اس کتابیات کی ابتدا جناب حکیم محمد سعید صاحب کے پیش لفظ سے ہوئی ہے۔ اس میں موصوف نے متحدہ ہندوستان اور ترکی کے مابین پرانے تعلقات کا ذکر کیا ہے۔ جب اس صدی کے دوسرے اور تیسرے دہے کے شروع میں ترکی میں شدید سیاسی بحران تھا اور سامراجی طاقتیں سلطنت عثمانیہ کے حصّے بٹھکے کر کے آپس میں اس کے علاقوں کو تقسیم کر لینا چاہتی تھیں۔

اس کے بعد اس میں ۱۹۴۷ء کے بعد کے پاکستان کا بطور خاص ذکر کیا گیا ہے کہ ترکی نے سب سے پہلے اخلاق، محبت اور دوستی کا ہاتھ بڑھایا۔ ترکی اور پاکستان کے مابین تعلقات کے ضمن میں ہندوستان کا جس انداز میں ذکر کیا گیا ہے وہ کسی علمی کتاب کو زیب نہیں دیتا۔ کوئی ضرورت نہیں مٹھی کہ ۱۹۶۵ء اور ۱۹۷۱ء میں بھارت اور پاکستان کے مابین جنگوں کا ذکر کیا جائے۔ ایک طرف ایسی کتابیات جس میں متحدہ ہندوستان کی تصانیف شامل کی جا رہی ہوں، ۱۹۴۷ء سے قبل کے متحدہ ہندوستان کی تحریک خلافت اور دوسرے یادگار واقعات کا ذکر کیا جا رہا ہو اور دوسری طرف قومی بنیاد پر اختلافی مسئلوں کا ذکر ہو، کچھ بے میل سی بات لگتی ہے۔

پیش لفظ میں برصغیر کے لیے ایک جگہ کے ماسواکئی جگہوں پر براعظم کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جو مستعمل نہیں ہے، اور کتابیات میں ماہنامہ جامعہ کے تعلق سے پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی کو ضیاء الحق فاروقی سے موسوم کیا گیا ہے۔ امید ہے کہ آئندہ اشاعت میں اس کی تصحیح کر دی جائے گی۔

اس کتابیات میں بہت سے مضامین اور کتابوں کا احاطہ نہیں کیا گیا ہے مثلاً پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی کا بچی کمال دہندوستان میں ترکی سفیر تھے، پر مضمون جو ماہنامہ جامعہ میں شائع ہو چکا ہے، ان کی دوسری کتاب اشخاص وادکار جس میں ضیاء گوکالپ، پر ایک مقالہ ہے، اور ان کی تیسری کتاب ترکی ادب میں ارکان ثلاثہ کے ذکر سے زیر نظر کتاب خالی ہے۔ یہ بھی امید ہے آئندہ اس کتابیات کا جب نقشہ ثانی تیار ہو تو ان امور کا خیال رکھا جائے گا۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ حکیم محمد سعید صاحب قبلہ نے اس موضوع پر کتابیات تیار کر کے ایک

قابل قدر علمی خدمت انجام دی ہے اور یقیناً وہ اس پر مبارک باد کے مستحق ہیں۔ محمد اسحاق

کلچر کا سنہری دور تھا سے بیان کیا جاتا ہے اس دور میں چیرا سلطنت کا طوطی بولتا تھا۔ ماہرین آثار قدیمہ کا کہنا ہے کہ یہ سکہ چیرا راجہ پوراٹھیاں کے عہد میں جاری ہوا تھا۔ سکہ کے ایک جانب تلوار و ڈھال لہراتے ایک شخص کی تصویر ہے۔ دوسری طرف چیرا شاہی خاندان کے حروف، ایک تیرکمان، اس کے ساتھ دو بچلیاں وغیرہ کی تصویریں ہیں۔

لٹریچر بری ٹرسٹ پر انٹرن

پٹ ۱، ادیب انٹرنیشنل کے حوالہ سے یہ اطلاع موصول ہوئی کہ اردو ہندی اور پنجابی زبانوں کے مشہور ادیب ڈاکٹر کیول دھیر کی عالمی امن و اخوت پر مبنی ادبی خدمات کا اعتراف کرتے ہوئے انھیں "انٹرنیشنل لٹریچر بری ٹرسٹ پر انٹرن" کے ایوارڈ سے نوازا گیا ہے۔ ٹورنٹو کنٹاڈا، میں انٹرنیشنل یونیورسٹی آف سپیس بکنڈا نے ایک خاص تقریب میں انھیں یہ اعزاز عطا کیا۔

ایشیا ٹنک سوسائٹی کلکتہ کا بحران

کلکتہ، ۲ نومبر: ہندوستان کے دو سو برس پرانے علمی مرکز ایشیا ٹنک سوسائٹی کے صدر سوکا رسین کے مطابق مرکز نے رواں مالی سال کے لیے اس سوسائٹی کو ایک کروڑ پانچ لاکھ کی منظور شدہ گرانٹ میں سے ابھی تک صرف ۲۱ لاکھ کی رقم دی ہے۔ اگر جلد ہی پوری رقم نہ دے دی گئی تو سوسائٹی کے صدر اور اس کے دوسرے ارکان اپنے عہدوں سے مستعفی ہو جائیں گے۔ گذشتہ کئی مہینوں سے یہ پرانا علمی و تحقیقی مرکز مالی اور سیاسی بحران کا شکار ہو کر بند ہونے کے بالکل قریب آ گیا ہے۔

وفیات

جامعہ برادری کے دو پرنسپل کارکنوں کا انتقال

۵ نومبر کی شب ڈاکٹر ذاکر حسین لائبریری کے پرانے کارکن جناب عبدالرشید صاحب حرکت قلب بند ہونے سے اس دافانی سے کوچ کر گئے اور ۸ نومبر کو مڈل اسکول کے لائبریریئن جناب حبیب احمد خاں نے اچانک تھیم کے لیے آنکھیں بند کر لیں۔ ان اللہ وانا الیہ وارجعون۔ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی مغفرت اور پس ماندگان کو صبر جمیل عطا فرمائے۔

Accession Number.

121841
8-12-87



A SHERVANI ENTERPRISE



Every product speaks of quality

Geep Industrial Syndicate Limited

B-11/2, OKHLA INDUSTRIAL AREA PHASE-II

NEW DELHI-110 020

TEL. . 633548

